DIE RICHTUNGEN DER ISLAMISCHEN KORANAUSLEGUNG.

DIE RICHTUNGEN DER ISLAMISCHEN KORANAUSLEGUNG.

AN DER UNIVERSITÄT UPSALA GEHALTENE
OLAUS-PETRI-VORLESUNGEN

VON

IGNAZ GOLDZIHER.

VERÖFFENTLICHUNGEN DER „DE GOEJE-STIFTUNG"
N°. VI.

BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
VORMALS E. J. BRILL, LEIDEN.
1920.

DEM TEUERN ANDENKEN

MEINER

IHREN LIEBEN FRÜH ENTRISSENEN SCHWIEGERTOCHTER

MARIE GOLDZIHER geb. FREUDENBERG

(st. 4. Dezember 1918)

WEHMUTVOLL GEWEIHT.

INHALT.

VORWORT.

Das hier vorgelegte Buch enthält die erweiterte Überarbeitung der Vorlesungen, die ich auf ehrenhafte Einladung des Vorstandes der *Olaus-Petri-Stiftung* im September 1913 an der Universität Upsala gehalten habe und die in einer durch Herrn TOR ANDRAE besorgten schwedischen Übersetzung u. d. T. *Islam fordom och nu. Studier i Korantolkningens Historia* (Stokholm, H. Geber 1915; 238 SS.) erschienen sind [1]. Das Manuskript habe ich behufs Absendung bereits März 1919 aus der Hand gegeben und es konnte demnach auf die seither erschienene Litteratur im Text nicht mehr Rücksicht genommen werden. Sonst wäre z. B. manche Stelle des Sektenabschnittes (S. 270 ff.) mit Verweisung auf den inzwischen erschienenen zweiten Band von NÖLDEKE—SCHWALLY, *Geschichte des Qorans* (1919) gekürzt worden. Die zur Zeit der Versendung und Drucklegung herrschenden Verkehrsschwierigkeiten machten es dem Verfasser unmöglich die Satzkorrekturen selbst zu erledigen. Ich habe meinen Freunden Prof. SNOUCK HURGRONJE und Prof. WENSINCK herzlichen Dank zu sagen für die liebevolle und gewisssenhafte Mühewaltung, die sie in der Übernahme der Korrekturarbeit für mich betätigt haben. Die stehen gebliebenen Druckfehler, deren Verzeichnis ich vor Benutzung des Buches zu berücksichtigen bitte, sind auf Rech-

1) Eine summarische Orientierung bildete den Gegenstand eines in der Ungar. Akademie gehaltenen Körösi Csoma-Gedächtnisvortrags: *A Koránmagyarázat különféle irányairól* (Budapest, 1912; 24 SS.).

nung des oft undeutlichen Zustandes meines unter unsäglich trüben Verhältnissen ausgefertigten Druckmanuskriptes zu stellen und mit Rücksicht auf dieselben zu entschuldigen. Die Transkription der arabischen Worte ist in derselben Weise geschehen, die ich in meinen *Vorlesungen* [über den Islam, Heidelberg 1910], als deren Fortsetzung gegenwärtige Vorträge ursprünglich gedacht waren, befolgt habe. Es war mir auch nicht immer möglich den mit einiger Weitläufigkeit verbundenen Vorlesungsrahmen zu durchbrechen.

Für die Anfertigung des Index bin ich auch diesmal meinem ehemaligen Schüler Hrn. Gymnasialdirektor Prof. Dr. BERNHARD HELLER verpflichtet.

Zum Schluss benutze ich diese Gelegenheit meinen innigsten Dank auszudrücken dem hochehrwürdigen Herrn Erzbischof *D.* N. SÖDERBLOM, der meine Berufung für die Olaus-Petri-Vorlesungen s. Z. angeregt und dieselben freundschaftlichst betreut hat.

Budapest, März 1920. I. GOLDZIHER.

DIE PRIMITIVE STUFE DER KORANAUSLEGUNG.

1.

Auch vom Koran gilt das auf die Bibel bezügliche Wort des reformierten Theologen Peter Werenfels:

> Jedermann sucht seine Dogmen in diesem heiligen Buche
> Jedermann findet zumal was er gesuchet darin.

Jede im Verlauf der Geschichte des Islams hervortretende Geistesströmung betätigte das Bestreben sich an der heiligen Urkunde zu rechtfertigen, an derselben ihre Islamgemässheit, ihre Identität mit der Verkündigung des Propheten zu rechtfertigen. Nur dadurch konnte sie eine Stelle inmitten dieses religiösen Systems beanspruchen und behaupten.

Diese Bestrebung und ihre exegetische Übung war natürlich die Pflanzstätte einer tendenziösen Schriftauslegung, die recht bald einen Wetteifer mit der schlichten Erklärungstätigkeit angetreten hat.

Die hier folgenden Untersuchungen haben die Aufgabe im einzelnen darzustellen, in welcher Weise und mit welchem Erfolg jenes Ziel von den verschiedenen religiösen Richtungen des historischen Islams angestrebt wurde.

* * *

Die primitivste Stufe der Interpretation des Korans, ihre keimhaften Anfänge stellen sich uns in der Konstituierung des Textes selbst dar.

Es gibt kein kanonisches, von einer Religionsgenossenschaft als geoffenbarte oder inspirierte Urkunde dogmatisch anerkanntes Buch, dessen Text in der ältesten Zeit seiner Handhabung in solchem Masze ein Bild des Schwankens und der Unsicherheit darböte, wie wir dies am Text des Korans erfahren.

Es sind ja auf der ganzen Linie der alten Islamgeschichte nur spärliche Erfolge, die der Trieb zu dogmatischer Einheitlichkeit erreicht hat.

Streng geschlossener Dogmatismus, das Durchdringen schablonenhafter Gleichmässigkeit ist ihren Erscheinungen als hervorragender Zug nicht charakteristisch und tritt erst in späteren Stadien in den Vordergrund.

Hingegen können wir an nicht unwichtigen, ja sogar an grundlegenden Attributen des religiösen Wesens beobachten, dass dem Islam die Neigung zur kanonischen Gleichmacherei im Anfang fremd oder mindestens nicht wesentlich ist [1].

Es gibt keinen uniformen Korantext. Und in der verschiedenen Gestaltung desselben können wir eben die erste Phase der Koraninterpretation erblicken. Der schon an sich in Einzelheiten nicht einheitliche *textus receptus*, die *lectio vulgata (al-ḳirâ'a al-maschhûra)* des Korans geht auf die Redaktion zurück, die durch die Bemühung des dritten Chalifen, *ᶜOthmân*, zustande kam, um der drohenden Gefahr vorzubeugen, dass das Gotteswort in verschiedenen Kreisen in textlich von einander abweichenden Formen überliefert und im liturgischen Gebrauch nicht in Übereinstimmung gehandhabt würde. Also eine wohlberechtigte Tendenz zur Uniformierung.

Jedoch diese Bestrebung ist nicht auf der ganzen Linie gelungen. Der vorausgesetzte ursprüngliche Text, der noch in strengerem Sinne als die heiligen Schriften anderer Religionen, in jedem einzelnen Wort, in jedem einzelnen Buchstaben, wörtlich genommen, das *kalâm Allâh*, die Rede Gottes dar-

---

1) Vgl. meinen Vortrag: *Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam* (Feer-Rydberg-Gedenksitzung, Stockholm, 21. Sept. 1913). Beiträge zur Religionswissenschaft, Jahrg. I (1913/14), 115—142.

zustellen beansprucht, deren authentischer Text von ewigen Zeiten her auf dem *lauḥ maḥfūẓ*, auf der wolbewahrten himmlischen Tafel verzeichnet und von daher durch den Offenbarungsengel dem auserwählten Propheten mündlich überbracht worden war, weist seit den ältesten Zeiten des Islams an einer grossen Anzahl von Stellen auf kompetente Tradition gestützte *variae lectiones*, nicht immer von gleichgültiger Art, auf. Ihnen gegenüber setzt nun die Tendenz zur Tolerierung der Verschiedenheiten ein. Denn solche Varianten werden nicht zugunsten einer als ausschliesslich berechtigt dekretierten Festlegung beseitigt, wie bei einem göttlichen Text zu erwarten wäre, der doch nur in einer einheitlichen und zwar in einer allgemein rezipierten Form den Anspruch auf göttliche Authentie erheben kann, sondern es wird die Echtheit d. h. in diesem Falle der göttliche Ursprung der Varianten neben einander zugelassen. Diese Erscheinung wird von dem grossen Führer unserer Wissenschaft, Theodor Nöldeke, in seinem vor sechs Jahrzehnten erschienenen, grundlegenden und Erstlingswerke Geschichte des Qorans: Eine von der Pariser Académie des Inscriptions gekrönte Preisschrift (Göttingen 1860)[1]) in ihrer Beziehung zur Korankritik eingehend behandelt.

Ein grosser Teil solcher Varianten verdankt seine Entstehung der Eigentümlichkeit der arabischen Schrift, in der dasselbe graphische Skelett je nach der Verschiedenheit und der Anzahl der über oder unter dasselbe gesetzten Punkte verschiedene Lautwerte darstellt[2]) und wo auch bei gleichen

---

1) Zweite Auflage bearbeitet von Friedrich Schwally. I. Teil, Leipzig 1909.

2) Auf diese Eigentümlichkeit stützt sich die Erzählung, dass die Bewohner der Ortschaft Ubulla (nicht Ajla) am Tigris, mit der die Erklärer die anonyme ungastfreundliche Stadt in Sure 18 v. 76 identifizieren, ʿOmar gebeten haben sollen, im Text des Korans das sie kompromittierende *fa-abau* „sie weigerten sich die beiden (Moses und seinen Begleiter) zu bewirten" in *fa-atau* „sie kamen um sie zu bewirten", zu verändern (Journ. asiat. 1852 II 74). Dasselbe wird auch von den Bewohnern von Tlemsen (Agādīr) erzählt; Basset Nédromah et les Traras (Paris 1901) Einleit. XII Anm. 3.

lautlichen Werten die Verschiedenheit der in der ursprünglichen arabischen Schrift fehlenden Vokalbezeichnung eine Verschiedenheit der grammatischen Situation eines Wortes und, im Zusammenhang damit, in der Bedeutung desselben hervorruft. Die verschiedene Ergänzung des graphischen Skelettes und die verschiedenartige Vokalisation des einförmigen Konsonantenbestandes war nun die primitivste Ursache der Entstehung der an einem gar nicht oder doch nachlässig punktierten oder vokalisierten Text sich darbietenden Variantenbewegung [1].

Zur Veranschaulichung beider Tatsachen mögen hier nur einige Beispiele dienen: Zuerst die verschiedene Ausrüstung des graphischen Gerippes:

7 v. 46. Die auf den Wällen zwischen Paradies und Hölle Stehenden rufen den für die Hölle Bestimmten zu: „Was hat euch genützt euer Sammeln und dass ihr h o f f ä r t i g wart?" Statt des *tastakbirūna* (mit ﺑ), dem die hier angegebene Bedeutung entspricht, lesen einige *tastakthirūna* (ﺛ) „was ihr an Vielem erworben habt". Das. v. 55: „Er ist es, der die Winde als frohe Botschaft (*buschran* mit ﺑ) sendet"; das letzte Wort wird auch *naschran* (ﻧ) gelesen: „sich verbreitend". — 9 v. 115 „ein Versprechen, das er (Abraham) i h m (*ijjāhu*, mit ﻳ) versprochen hatte". Dafür hat eine, merkwürdigerweise durch Ḥammād al-rāwija vertretene Lesart *abāhu* (mit ﺑ) „seinem Vater".

4 v. 96 ist ein besonders lehrreicher Fall, in welchem fast sämtliche Buchstaben eines Wortes von der eben besprochenen Erscheinung betroffen werden: „O ihr Rechtgläubige! wenn ihr aufbrechet auf dem Wege Allah's (d. h. zum Krieg gegen die Ungläubigen), so vergewissert euch des Unterschiedes und sprechet nicht zu jedem, der euch Frieden anbietet: du bist kein Rechtgläubiger". An Stelle des Wortes, das hier mit „vergewissert euch des Unterschiedes" übersetzt ist: *fatabajjanū* lesen angesehene Koranautoritäten *fatathabbatū* (ver-

---

1) Vgl. Nöldeke, Geschichte des Qorans[1] 261 oben.

schaffet euch feste Kunde). Das Gerippe فتبينوا verträgt beides [1]). Für den allgemeinen Sinn und die gesetzliche Anwendung verursachen diese und ähnliche Varianten allerdings keinen Unterschied.

Ein solcher liegt jedoch in folgender Stelle vor:

2 v. 51. Es ist die Rede vom Zorne Moses als er die Verfertigung und Anbetung des goldenen Kalbes durch die Israeliten erfährt; er spricht: „O mein Volk, ihr habt gegen euere Seelen Unrecht getan, dadurch, dass ihr das Kalb euch angeeignet habt. Nun, bekehrt euch zu euerem Schöpfer und tötet einander (d. h. die Schuldigen unter euch). Dies ist gut für euch bei euerem Schöpfer; und er möge zu euch zurückkehren, denn er ist der Zurückkehrende, der Barmherzige". Und tötet einander! [2]) (oder was der Text wirklich verträgt: und tötet euch selbst) *faḳtulū anfusakum*; dies entspricht in der Tat der Relation in Exod. 32 v. 27, was die Quelle der koranischen Worte ist. Alte angesehene Koraninterpreten (der Baṣrenser *Ḳatāda* [st. 735] wird als die Autorität dafür genannt) mochten diesen Befehl zur Selbsttötung oder der Tötung der Schuldigen für zu hart und unangemessen gefunden haben; sie zogen es vor, das Konsonantengerippe فاقتلوا, an dem vierten Buchstaben durch die Versetzung der beiden Oberpunkte nach unten zu der Lautung *fa-aḳīlū* zu gestalten, mit den Sinne: „bewirket die Rückgängigmachung des Geschehenen", nämlich durch die Reue über die begangene Sünde. Dies Beispiel zeigt bereits im Gegensatz zu den vorhergehenden, bei denen die Variante blos durch graphisch technische Umstände hervorgerufen wurde, sachliche Rücksichten als mitwirkende Ursache der abweichenden Lesart.

Dieselbe Erscheinung scheint bei 48 v. 8—9 vorzuliegen.

---

1) Im *Kitāb al-dijāt* des Abū ʿĀṣim al-nabīl (st. 906) wird bei Gelegenheit eines traditionellen Berichtes auf diesen Koranvers Bezug genommen und in zwei Parallelversionen derselbe einmal mit *fatathabbatū*, das anderemal mit *fatabajjanū*, zitiert (Kairo 1323 ed. Naʿasānī, 14—15).

2) Vgl. 4 v. 33 nach der Auslegung bei *Ibn Saʿd* VI 52.

Hier lässt sich Muhammed von Gott anreden: „Fürwahr, ich habe dich gesandt als Zeugen, Botschafter und Warner; damit ihr an Allah und an seinen Propheten glaubet und ihm (d. h. Gott) beistehet, ihn ehret und ihn preiset in der Früh und am Abend". Für das Wort, welches „dass ihr ihm beistehet" bedeutet: *wa-tuʿazzirūhu* lesen einige mit Hinzufügung eines Oberpunktes über dem punktlosen *r*: *wa-tuʿazzizūhu* „damit ihr ihn verherrlichet". Ich halte es nicht für ausgeschlossen [1], dass an dieser Textänderung das Bedenken einen Anteil habe, das die Vorstellung, Gott erwarte von den Menschen Hülfe und Beistand, hervorrufen mochte. Freilich kommt der Gedanke „Gott wird denen beistehen, die ihm zum Siege verhelfen" (22 v. 41; 47 v. 8; vgl. „sie helfen Gott [2]) und seinem Propheten" 59 v. 8) im Koran einigemal auch sonst, von Lesern unbeanstandet, vor. Jedoch das an allen diesen Stellen gebrauchte Synonym [3]) *naṣara* mag ihnen doch eher eine Auffassung in ethischem Sinne ermöglicht und nicht so grell den Eindruck materieller Hilfeleistung veranschaulicht haben wie das an unserer Stelle angewandte (mit dem hebr. ʿāzar identische) *ʿazzara*. Mit leichter Hinzufügung eines einzigen Pünktleins war diesem Bedenken abzuhelfen: aus der Hilfeleistung wurde die Verherrlichung Gottes, ein textkritischer Vorgang, auf den wir noch im Laufe dieses Abschnitts näher einzugehen haben werden.

Überwältigend ist die Anzahl der Varianten, in denen es sich darum handelt, ob dem graphischen Abstraktum ى zwei Punkte oben oder unten beizufügen seien; in ersterem Falle ergibt sich die zweite Person (t), in letzterem die dritte Person Singularis (j). Der Sinn erleidet bei solchen Varianten kaum irgend eine wesentliche Abbiegung [4]).

---

1) Andererseits ist auch die Annahme nicht abzuweisen, dass die La. mit *z* die ursprüngliche sei, aus welcher die mit *r* erst verderbt ist. Zu *wa-tuʿazzizūhu* fügen sich natürlicher die darauf folgenden beiden Synonyme.

2) Vgl. Jud. 5 v. 23 *c*.

3) Vgl. 7 v. 156.

4) Nöldeke, l. c. [1] 282. In bezug auf solche Varianten hat man dem Propheten

Damit treten wir in den Kreis der Vokalverschiedenheit bei gleichem Konsonantenbestand, wodurch gleichfalls nur grammatische Varietäten entstehen [1]).

15 v. 8. „Wir senden die Engel nicht herab, es sei denn mit der Wahrheit". Je nachdem die verschiedenen Leser das das Herabsenden der Engel bedeutende Wort als *nunazzilu-l-malāʾikata*, oder *tanzilu-l-malāʾikatu* oder *tunzalu-l-malāʾikatu* lesen (alle diese Lesarten sind provinziell vertreten), geben diese Worte beziehungsweise den Sinn: Wir senden die Engel herab; die Engel steigen herab.

Es wird jedoch durch solche Vokalisierungsverschiedenheiten zuweilen auch einschneidendere Bedeutungsänderung hervorgerufen; z. B. 13 v. 43 *waman ʿindahu ʿilm-ul-kitābi:* und bei dem das Wissen des Buches ist; dieser Satz erscheint in einer Lesevariante in folgender Form: *wamin ʿindihi ʿilm-ul-k.:* und von ihm (kommt) das Wissen d. B. Eine weitergehende Vokalveränderung an dem Worte *ʿilm* hat noch folgende Variante zugelassen: *wamin ʿindihi ʿulima-l-kitābu*, und von ihm aus ist das Buch gewusst (bekannt) worden [2]).

In Vokalverschiedenheiten, durch die zugleich das syntaktische Gefüge des Koranverses bedingt ist, reflektieren sich gelegentlich auch gesetzliche Differenzen. Das klassische Beispiel hiefür bietet 5 v. 8. Die von den Schīʿiten zurückgewiesene Erlaubnis, in der Vorbereitung zum Gebete statt der unmittelbaren Fusswaschung sich mit der Bestreichung der Fussbekleidung zu begnügen [3]) wird auf die von der Präposition (wamsaḥū) *bi-* abhängig gedachte Genitivform *wa-ardschulikum* (und bestreichet an eueren Füssen) gegründet, während die

---

die Anweisung zugeschrieben: Wenn ihr hinsichtlich der Praefixe *t* und *j* verschiedener Meinung seid, so schreibet mit *j* (*Usd al-ghāba* I 193 oben).

1) Ganz vorzügliche Gelegenheit bietet für solche Leseverschiedenheit die Buchstabengruppe أن: ob sie den Lautwert von *inna*, *anna*, oder nur *an* darstelle. 3 v. 16—17 ist ein Musterbeispiel dafür und für die grammatische Künstelei, die sich an die Motivierung der einen und andern dieser Varietäten betätigt.

2) *Kasschāf* z. St. I 499.

3) Vorlesungen 273.

Forderung unmittelbarer Fusswaschung die vom vorhergehenden Verbum *faghsilū* (dann waschet) abhängige akkusativische Form des Wortes: *wa-ardschulakum* (und waschet .... und eure Füsse) voraussetzt.

Eine andere Schicht der auf diesem Gebiet auftauchenden Varianten stellt sich in interpretativen Zusätzen (*zijādāt*) dar, in Einschüben, durch die zuweilen der Unbestimmtheit des Textes durch genauere Determination abgeholfen, der schwankenden Deutung vorgebeugt werden sollte.

Besonders von zwei Gefährten des Propheten, deren Texttradition im allgemeinen die radikalsten [1]), selbst den Bestand der Suren berührende [2]) Abweichungen aufweist, werden solche Texterweiterungen überliefert; beide sehr angesehene Lehrer der ältesten Islamgemeinde: *ʿAbdallāh b. Masʿūd* [3]) und *Ubejj b. Kaʿb* [4]). Die Textvarianten des ersten wurden von christlichen Polemikern in der Tat als Argument gegen die Authentie der gewöhnlichen Koranredaktion benutzt [5]). Trotz der weitgehenden Änderungen, nicht eben nur Buchstaben-, Vokal- und Wortvarianten, die der Korantext durch ihre Lesarten erfährt, genossen

---

1) Nöldeke, l. c. [1] 227. 232.

2) Unter den vielen Beschuldigungen, die der Muʿtaziit *Naẓẓām* gegen Ibn Masʿūd erhob, war auch die, dass er zwei Suren (113. 114) als nicht authentisch zurückwies (*dschaḥada*) und dem ʿOthmān alles Böse nachsagte, seitdem sich der Chalife für die Koranredaktion des Zajd b. Thābit entschied (Ibn Ḳutajba, *Taʾwīl muchtalif al-ḥadīth* [Kairo, maṭb. Kurdistān 1326] 26).

3) Einmal auch *ʿA. b. al-Masʿūd* (*Ibn Saʿd* III, I 112, 9); häufig als *ibn umm ʿAbd* bezeichnet (Buch. *Faḍāʾil al-aṣḥāb* nr. 35, *Ibn Saʿd* II, II 99, 3 und in seinem Artikel, ibid. III. I passim; 182, 11) Die häufige Kurzform ʿAbd in vielen alten Eigennamen wird durch die *ZDMG* LI 265 erwähnte Rücksicht veranlasst worden sein (vgl. Wellhausen, Reste arab. Heidentums 4, 12 v. u.). Wir finden in derselben Reihe auch noch *Umm ʿAbd bint ʿAbd Wadd* (*Ibn Saʿd* III, I 106, 18).

4) Ausser ihm und einem Gefährten gleichen Namens (*Usd al-ghāba* I 49) treffen wir in der Traditionslitteratur noch einen anderen U. b. K. an in einem isnād bei Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* (Būlāḳ 1292) II 267, 14 wo er noch besonders als *ṣāḥib al-ḥarīr* bezeichnet wird; in der Traditionskette trennt ihn ein Name von dem an der Spitze stehenden Gefährten und zwei Glieder sind zwischen ihm und Tirmiḏī.

5) Ibn Ḥazm, Milal (Kairo 1321) II 75.

Diese Beschuldigung wurde jedoch zurückgewiesen durch Abū Bekr al-Bākillānī in seiner Schrift al-Intiṣār fi-l-Ḳurʾān; auch Abū ʿAlī b. abī Hurejra (st. 959, Schüler des Ibn Suredsch) nahm den ʿA. b. M. in Schutz gegen die Anklage, den Bestand des Korans verkürzt zu haben (Subkī, Ṭab. Schāf. II 307). Gegen den Versuch, die beiden Suren dem Koran abzusprechen, wird auch im Corpus Juris di Zaid ibn ʿAlī, ed. Griffini (Milano 1919) nr. 138 Stellung genommen.

sie, mit Berufung auf das dem Propheten zugeschriebene Urteil [1]) das Ansehen als die besten Autoritäten des Korantextes [2]). ᶜUbejj, dessen sich Muhammed auch als Schreiber bediente [3]), gilt, hiefür durch keinen Geringeren als den Engel Gabriël anerkannt, als der kompetenteste Korankenner unter den „Gefährten" (*aḳraᵓuhum*) und war am besten geeignet Neophyten mit den Koranoffenbarungen lehrend bekannt zu machen [4]). ᶜAbdallāh b. Masᶜūd habe noch als armer Hirtenjunge aus dem Munde des Propheten 70 Suren des Korans übernommen und die heiligen Offenbarungen unter den Mekkanern zuerst verbreitet (afschā) [5]). Nach einem in die besten Sammlungen aufgenommenen Spruch des Propheten teilen beide den Vorzug mit noch zwei Gefährten. „Erlernet den Koran von vieren: von *Ibn Masᶜūd,* von Sālim, maulā des Abū Ḥuḏejfa, von *Ubejj b. Kaᶜb* und von Muᶜāḏ b. Dschebel" [6]). Und den anerkannten Traditionarier Mudschāhid lässt man bekennen: „Würde ich die Lesart des Ibn Masᶜūd kennen gelernt haben, so hätte ich mir viele Fragen, die ich an Ibn ᶜAbbās gerichtet habe, ersparen können" [7]).

Freilich hat man anderseits bereits in früher Zeit auch die Ablehnung der willkürlichen Lesarten des Ubejj an die hohe Autorität des Ibn ᶜAbbās geknüpft [8]), der zwar seinen Unterricht genossen haben soll, ihm aber nicht Gefolgschaft leisten mochte [9]). Dem Ibn Masᶜūd wird als Rechtfertigung

---

1) *Ibn Saᶜd* II, II 103—105.
2) *Ibid.* 102, 22..
3) z. B. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten IV (Texte) 11 nr. 24; 18 nr. 46.
4) Ibid. (Texte) 47, 6.
5) Ibn Saᶜd III, I 107, 5. 9.
6) Die Traditionen bei *Ḳasṭallānī* X 278 zu Buch. *Aḥkām* nr. 25. Dies Ḥadīth wird in Tausend und Eine Nacht (Būlāḳ 1279) II 371 (448 N.) von der gelehrten Sklavin benutzt als sie Antwort auf die Frage zu geben hat, wer die verlässlichsten Autoritäten des Korantextes seien. Vgl. Caetani, Annali II 711 wo aus den Traditionen verschiedene Reihen solcher bevorzugter Koranleser aufgeführt sind.
7) Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* II 157, 12.
8) *Ibn Saᶜd* l. c. 15, 15.
9) Vgl. *Iḥjā* I 78, 3 v. u.

seiner von den ᶜothmān'schen Festsetzungen [1]) abweichenden Textversionen die erbitterte Äusserung nachgesagt, dass unbefugte Leute am Koran Unterschlagungen begangen haben. Zejd b. Thābit, der als der hervorragendste Zeuge des rezipierten Textes gilt [2]), sei ein kleiner, mit anderen Jungen herumspielender Knabe gewesen als er (Ibn M.) bereits einige und siebzig Suren (vgl. oben) aus dem Munde des Propheten selbst empfangen hatte [3]) oder nach einer anderen Version: „Ich hatte bereits den Islam angenommen als sich Zejd noch in den Lenden eines heidnischen Mannes befand" [4]). Wie könnten denn seine, auf die unmittelbare Urquelle zurückgehenden Feststellungen denen des Zejd hintangesetzt werden?

Welche Würdigung man neben den gewöhnlichen Versionen auch den exzessiven Änderungen jener beiden Tradenten zuerkannte [5]), kann auch die Erscheinung zeigen, dass der spätere Pietismus unter verschiedenen Anschuldigungen, die man zur Rechtfertigung der Auflehnung gegen den Chalifen ᶜOthmān und seiner Ermordung zu erheben pflegt, auch noch die Versündigung hinzufügt, dass der Chalife die von jenen

---

1) Nach einer bei *Ibn Saᶜd* III, I 270, 11 ff. mitgeteilten Nachricht hat Ibn M. aus Pietät für das Andenken des ᶜ*Omar* seine von der des letzteren abweichende Lesart (in einem besonderen Fall) mit dem Ausdruck tiefer Rührung aufgegeben.

2) Zur Zeit des Ibn Dschubejr (*Travels*, ed. Wright-de Goeje 104, 5) wurde in einer Ḳubba des heil. Gebietes in Mekka ein angeblich von Z. b. Th. eigenhändig geschriebener Koran verehrt.

3) *Ibn Saᶜd* II, II 105, 15, Nöldeke l. c. [1] 225 Anm. 2. Die Herabsetzung des Z. beabsichtigt vielleicht auch die Notiz, dass er dazu aufgefordert, die 7. Sure zu rezitieren, dies nicht im Stande war, *Ibn Saᶜd* V, 211, 5.

4) *Usd al-ghāba* I 80, 12 v. u. s. v. Ismāᶜīl. — Wie die spätere, zumeist ṣūfische Legende die Männer, denen in der Frühzeit des Islams eine Rolle zukommt, in den Kreis der Asketen versetzt, so ist auch Zejd dieser Umwandlung nicht entgangen. Er hörte vom Propheten, dass die Erduldung von Fieberkrankheit sündentilgende Wirkung habe, „das Fieber hebe die Sünden auf, wie der Blasbalg vom Eisen den Schmutz entfernt" (*Usd al-ghāba* V, 619). Da wandte er sich in einem Gebet zu Gott, ihm diese Gunst zu gewähren. Von Stund ab verliess ihn das Fieber nicht bis zu seinem Lebensende (*Iḥjā* IV 276, 11 v. u.).

5) In einem auf Abū Ḏarr zurückgehenden Ḥadīth bei Buch. *Tauḥīd* nr. 22 wird 36 v. 38 ausdrücklich nach der Lesart des ᶜ*Abdallāh* (b. Masᶜūd) angeführt.

beiden frommen Gefährten hergestellten Koranredaktionen den Flammen übergeben haben soll: ein pietätloser Willkürakt, dem im Fall des Ibn Masᶜūd auch ein ganz besonderes Rachemotiv untergeschoben wird. Er soll nämlich wegen der Amtstätigkeit des dem Geschmacke der Frommen in seinem Lebenswandel wenig entsprechenden Statthalters von Kūfa, *Walīd b. ᶜOḳba,* den der Chalife nach Absetzung des Ibn Masᶜūd an dessen Stelle ernannt hatte, öffentlich aufreizende Reden gehalten und auch die Verbannung des *Abū Ḏarr* [1]) in grosser Versammlung verurteilt haben [2]). Unter den über ihn dafür verhängten Demütigungen [3]) erwähnt die Legende auch die Verbrennung seiner Koranredaktion (*iḥrāḳ maṣḥafihi* [4]). Jedoch sind es nicht diese beiden „Gefährten" allein, denen Einschübe in den rezipierten Korantext zugeschrieben werden; auch andere werden hin und wieder als Autoritäten derselben genannt.

Was nun solche Zusätze [5]) selbst betrifft ist es nicht recht klar, ob die Einschübe von ihren Urhebern als wirkliche Textemendationen oder nur als den Text nicht verändernde, sondern diesen nur erklärende Glossen beabsichtigt waren, die eine spätere Generation in ersterem Sinne behandelte. Zur Rechtfertigung derselben hat man im Namen von Gefährten die Lehre tradiert, dass es gestattet sei, dem Korantext solche das Verständnis fördernde Glossen einzuverleiben, ohne dass man sie als zum geoffenbarten Text gehörig

1) Vorlesungen 143.

2) *Ibn Hischām*, ed. Wüstenfeld 901, gefühlvolle Schilderung seiner Anhänglichkeit an Abū Ḏarr. Er bestattet die verlassene Leiche des in der Verbannung gestorbenen frommen Mannes.

3) Muḥibb al-Ṭabarī, *al-Rijāḍ al-nāḍira fī manāḳib al-ᶜaschara* (Kairo 1327) II 139, 8 v. u.

4) Darüber *Yaᶜḳūbī*, ed. Houtsma II, 197. Zu viel Gewicht scheint in seinen Hibbert-lectures D. S. Margoliouth hinsichtlich der *Authentie* des ᶜothmānischen Textes auf die über die Vernichtung anderer Texte verbreiteten Beschuldigungen zu legen (*The early development of Muhammedanism* [London 1914] 37 f.).

5) Auch Weglassungen werden vorgeschlagen. ᶜAbdallāh b. Masᶜūd und Abu-l-Dardā lesen 92 v. 3 die Worte *wamā chalaḳa* nicht (Buch. *Faḍāᵓil al-aṣḥāb* nr. 27, *Tafsīr* nr. 350—351 z. St.).

anerkenne (dschawāzu ithbāt ba^cḍ *al-tafsīr* fi-l-maṣḥaf wa'in lam ja^ctaḳidūhu ḳur'ānan) [1]).

3 v. 44: „Und ich komme zu euch mit Zeichen (*bi-ājātin*, Plur.; der rezipierte Text hat *bi-ājatin*, Sing.) von eurem Herrn. So fürchtet Allāh [+ wegen dessen, womit ich zu euch gekommen bin] und gehorchet mir [+ darin, wozu ich euch rufe]" [2]). Die in Klammern gesetzten, von ^cAbdallāh b. Mas^cūd überlieferten Einschaltungen nehmen sich wie eine Paraphrase des ihnen zugrunde liegenden einfacheren Textes aus.

33 v. 6: „Der Prophet steht den Gläubigen näher als sie selbst ..... und seine Frauen sind ihre Mütter". Zum Zwecke der Abrundung des Gedankens schiebt Ibn Mas^cūd [3]) an der hier durch Punkte bezeichneten Stelle [4]) die Worte ein: „und er ist ihnen Vater" [5]).

2 v. 209: „Die Menschen waren eine Gemeinde; dann sandte Gott Propheten als Künder froher und warnender Botschaften und sandte mit ihnen das Buch herab mit der Wahrheit, damit er Entscheidung treffe unter den Menschen darin, worin sie uneins waren". Die beiden erwähnten Gefährten schalten hier, den Forderungen der Logik entsprechend, vor dem Satz: „dann sandte er u. s. w." die Worte ein „und sie wurden uneinig (fachtalafū)".

Einem religiösen Bedenken scheint neben kleinen Wortvarianten eine dem ^cAbdallāh b. Mas^cūd zugeschriebene Ergänzung zu 58 v. 8 zuvorzukommen: „Nicht drei führen eine vertrauliche Unterredung, ohne dass Allāh (der gewöhnliche

---

1) Bei *Zurḳānī* zu Muwaṭṭa I 255, oben.

2) *Kasschāf* z. St. I 148.

3) Er wird als Urheber dieser Variante genannt bei Zamachscharī, *Kasschāf* z. St. II 206, 5 u.

4) Dschāḥiẓ, *Tria opuscula* 19, 12 lässt den Einschub nach „ihre Mütter" folgen. Lammens wird wohl seine Auffassung dieser Dschāḥiẓ-Stelle (*Fāṭima et les filles de Mahomet* 98, Anm. 4) und seine Folgerung aus derselben nicht aufrechterhalten.

5) Freilich lehnt es der Prophet in derselben Sure v. 40 ausdrücklich ab, als Vater der Mitglieder seiner Gemeinde betrachtet zu werden.

Text hier und in den folgenden immer: *er*) ihr vierter, und nicht vier, ohne dass Allāh (er) ihr fünfter, und nicht fünf, ohne dass Allāh (er) ihr sechster wäre und nicht weniger (*aḳallu*, gew. T. *adnā*) als dies und nicht mehr, ohne dass Allāh (er) mit ihnen wäre [wenn sie ihre Unterredung beginnen: iḏā achaḏū fi-l-tanādschī] [1]). Der in Klammer gesetzte Zusatz soll wohl das Bedenken darüber abwenden, dass der allgegenwärtige Gott doch nicht erst zur Zeit der Unterredung als Zeuge derselben hinzutrete; vielmehr sei er bereits gegenwärtig gewesen, als sie sich zur selben erst noch anschickten [2]).

Gleichgültiger ist eine Ergänzung des ᶜAbdallāh b. Masᶜūd zu 11 v. 74: (während der Bewirtung der Engel durch Abraham) „und seine Frau war stehend"; ᶜAbdallāh fügt hinzu: *wahuwa ḳāᶜidun* während er (Abraham) sass. Solche Interpolationen werden gern dort vorgenommen, wo es sich nicht nur, wie bei den eben angeführten Beispielen, um eine in logischer oder religiöser Beziehung erwünschte Ergänzung handelt, sondern wo mit derselben auf die nähere Bestimmung einer gesetzlichen Verordnung abgezielt wird, die im gewöhnlichen Text in ganz vager Fassung erscheint.

So werden im Korantext 4 v. 28, aus welchem die Zulässigkeit der *mutᶜah*-Ehe (Zeitehe) gefolgert wird, zur besseren Begründung der Zulässigkeit dieser Eheschliessungsform an der entscheidenden Stelle die Worte *ilā adschalin musamman* („bis zu einem festgesetzten Termin") eingeschoben [3]).

2 v. 194 inmitten der auf die mekkanische Wallfahrt bezüglichen Verordnungen: „Es wird euch nicht als Vergehen angerechnet, wenn ihr nach der Gnade(ngabe) eures Gottes strebet". Um keinen Zweifel darüber zu lassen, dass in diesen Worten die von einigen bezweifelte Erlaubnis dazu gegeben ist, während der Zeit der frommen Übungen der Pilgerung die

---

1) Fachr al-dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghajb* z. St. (Būlāḳ 1289 in 8 Bden) VIII 162.

2) Das Motiv dieser Einschiebung ist weniger durchsichtig in der von Zamachscharī, *Kasschāf* z. St. gemachten Angabe des Textes derselben: *iḏā intadschau.*

3) Vgl. Vorlesungen 274 (15 : 5).

Handelsgeschäfte zu betreiben [1]), die ja die wesentlichste Erwerbsquelle der Mekkaner waren, wird — und hier angeblich von Ibn ᶜAbbās — der Zusatz vorgeschlagen: „an den (früheren, in der heidnischen Zeit üblichen) Märkten des ḥaddsch" [2]).

2 v. 239. „Beobachtet die Gebete und das mittlere Gebet". Darüber herrscht viel Meinungsverschiedenheit, welches der fünf obligaten Tagesliturgien unter der unbestimmten Bezeichnung „das mittlere Gebet (= *al-ṣalāt al-wusṭā*) zu verstehen sei [3]). Man hat versucht, es auf das Früh- und das Mittags-ṣalāt zu beziehen. Die überwiegende Anzahl der alten Erklärer will darunter den Nachmittags-Gottesdienst verstehen, weil dieser Tageszeit im allgemeinen sehr grosse Bedeutung beigemessen wurde, eine Anschauung, die von der Fremde her in den Islam eingedrungen ist [4]). Um nun diese Deutung gegen konkurrierende Zeitbestimmungen zu schützen, haben die Vertreter derselben ihre Interpretation gleich in den Korantext mit eingeschoben. Man lässt eine Klientin der ᶜĀjischa — der grösseren Glaubwürdigkeit wegen kann man sogar ihren Namen angeben: Ḥamīda Tochter des Abū Jūnus — erzählen, dass die Wittwe des Propheten ihrer Familie ihre fahrenden Habseligkeiten vermacht habe; darunter war auch ihr Koranexemplar; in diesem hatte der Vers folgenden Text: „Beobachtet die Gebete und das mittlere Gebet, [(das ist) das ᶜ*Aṣr*]". ᶜĀjischa selbst über den richtigen Text befragt, habe versichert: So haben wir nach der ursprünglichen Lesart (*fī-l-ḥarf al-awwal*) zu Lebzeiten des Propheten den Vers rezitiert. Man weiss, einmal in Erfinden begriffen, auch noch in

---

1) Vgl. 62 v. 10 (während des Freitagsgottesdienstes muss der Handel unterlassen werden) „ist aber das Ṣalāt geleistet, dann zerstreut euch im Land und ihr könnt nach *der Gnade Allah's* streben" d. h. eueren wirtschaftlichen Interessen nachgehen.

2) *Kasschāf* z. St.

3) Vielleicht s. v. a. das vorzüglichste Ṣalāt; vgl. Lammens, *Le Califat de Yazīd* I, 57 note 1.

4) Die Bedeutung der Nachmittagszeit im Islam, Arch. f. Religionsw. IX 293 ff.

ganz glaubwürdiger Form zu erzählen, dass Ḥafṣa, eine andere Gattin des Propheten, sich eine Koranabschrift anfertigen liess und den Schreiber ganz besonders darauf aufmèrksam machte, ihr zu melden, wann er bei den „Gebetszeiten" angelangt sein wird. Als der Schreiber nun bei dem Verse angekommen war, meldete er dies seiner Auftraggeberin. Diese diktierte ihm nun: „Beobachtet die Gebete und das mittlere Gebet, das ist das *ᶜAṣr-Gebet,* „so habe ich die Stelle — sagte sie — vom Propheten selbst gehört". Dem setzen nun andere, die dem ᶜAṣr-Gebet ein anderes „mittleres Gebet" mindestens koordinieren wollen, eine andere Version der Ḥafṣa-Tradition entgegen. Sie hätte ihrem Maulā, dem sie auftrug für sie ein Koranexemplar anzufertigen, das Diktat in folgender Form beigebracht: „die Gebete und das mittlere Gebet und das ᶜAṣr-Gebet". Das mittlere wäre demnach von dem ᶜAṣr verschieden. Und um alle Möglichkeiten zu erschöpfen, muss der Gefährte Barā b. ᶜĀzib als Autorität für den Bericht dienen, nach welchem bei Lebzeiten des Propheten lange Jahre der Text so gelesen wurde: „Beobachtet die Gebete *und das ᶜAṣr-Gebet*". Diese ursprüngliche Verordnung abrogierend habe der Prophet selbst diese Bestimmung in die Worte „und das mittlere Gebet" verändert [1]).

Der Koran verordnet (5 v. 91) zur Sühne des Bruches unbedachter Eide (*laghw*) „die Speisung von zehn Armen .... oder ihre Bekleidung, oder die Lossprechung eines Nackens (Sklaven). Wer aber dazu nicht instande ist: das Fasten dreier Tage". Nun ist es schon in der alten Generation eine strittige Frage, ob mit der letzteren Sühnmodalität das Fasten einer unterbrochenen Reihe von drei auf einander folgenden Tagen verordnet ist, oder ob die Sühne durch das Fasten von drei auch nicht zusammenhängenden Tagen als vollzogen

---

1) *Muwaṭṭa* I 254 ff., *Sunan al-Schāfiᶜī* (Kairo 1315 ed. Ḳabbānī) 8. Alle hierauf bezüglichen Traditionen in zahlreichen Versionen, bei *Ṭabarī*, Tafsīr (von hier ab bloss als *Ṭabarī* zitiert, nach der ersten Ausgabe, Kairo 1321) II 321—331.

betrachtet werden kann. Unter den Ritusschulen ist es die des Abū Ḥanīfa, die in Übereinstimmung mit mehreren alten Traditionsautoritäten eine ununterbrochene Reihe von drei Tagen fordert; das Fasten von drei gesonderten Tagen bewirke die Sühne nicht; andere Schulen nehmen es leichter. Die Vertreter der ersteren Auffassung lösen den gordischen Knoten dadurch, dass sie ihre Meinung durch einen erklärenden Zusatz in den Korantext hineintragen. Sie lesen gleich: *faṣijāmu thalāthati ajjāmin* [*mutatābiʿātin*]. Dies letztere Wort führen die gewöhnlichen Texte nicht; aber bereits den beiden obenerwähnten, der Koranredaktion nahestehenden Tradenten (Ubejj, ibn Masʿūd) wird in zahlreichen, bei Ṭabarī (VII 18—19) aneinandergereihten Versionen die Aufnahme dieses interpretativen Überschusses in dem Korantext zugeschrieben.

vgl. auch Zaid b. ʿAlī, ed. Griffini 113,3.

Eine leichtere Art von Varianten stellen Abweichungen dar, in denen in den verschiedenen Versionen je ein anderes Synonym zum Ausdruck desselben Gedankens erscheint [1]), wie wenn z. B. 2 v. 45 Abu-l-Sirār al-Ghanawī für *nafsun ʿan nafsin* (eine Seele für die andere) das synonyme *nasamatun ʿan nasamatin* vorzieht [2]). Solche Textverschiedenheiten hat man in alter Zeit in überaus liberaler Weise beurteilt. Da der Sinn keine Veränderung erleidet, vielmehr zuweilen an Klarheit geradezu gewinnt, möge man ganz ruhig ein dunkles Wort „durch ein deutlicheres ersetzen" [3]). 5 v. 42 enthält die Strafverfügung gegen Diebstahl: „Der Dieb und die Diebin: schneidet ihre Hände ab als Vergeltung für das was sie verübt haben". Zunächst welche Hände? Die Antwort gibt die von Ibn Masʿūd überlieferte Variante: Die Diebe und die Diebinnen (Plural statt des Singul. des gew. Textes), schneide ihre rechten Hände (*ajmānahuma* für *ejdijahumā*) ab.

---

1) Über solche Varianten, *al-Ḳālī*, Amālī II 80.

2) *Kasschāf* z. St.

3) Nöldeke l. c.[1] 39; 2. Aufl. 50.

In der Verurteilung des falschen Gewichtes (55 v. 8) heisst es: „Vollzieht das Wägen in Gerechtigkeit und vermindert nicht das Gewicht". Den zwar keineswegs dunkeln Ausdruck in Gerechtigkeit (*bil-ḳisṭ*) lesen einige (Ibn Masᶜūd wird wieder als Autorität genannt) als *bil-lisān*, mit dem Zünglein, da die Stellung des Züngleins der Wage den Beweis dafür bietet, dass man das Gewicht nicht verkürzt habe [1]).

9 v. 27, wo man Maria sprechen lässt: „Ich habe Gott Fasten (Enthaltsamkeit) gelobt und ich spreche heute zu keinem Menschen", wird *ṣauman* (Fasten) gleich durch *ṣamtan*, Schweigen ersetzt; dem Vertrauten des Propheten Anas b. Mālik wird sogar die erweiternde Lesart „*ṣauman waṣamtan*" (Fasten und Schweigen) zugeschrieben [2]).

17 v. 95 sprechen die Heiden zu Muhammed: („Nimmermehr glauben wir dir ....) bis dass du ein Haus aus Gold (*min zuchrufin*) haben würdest". Hiezu bemerkt der mekkanische Tradent *Mudschāhid* (st. ca. 719—721): Wir wussten nicht, was das Wort *zuchruf* hier bedeuten mag, bis wir die Lesart des ᶜAbdallāh b. Masᶜūd hörten, der das fragliche Wort durch *min ḏahabin*, „aus Gold", ersetzte: ein erklärendes Synonym (Ṭabarī XV 102).

18 v. 79 *fachaschīna* „wir besorgten", wofür einige: *fachāfa rabbuka* „dein Herr fürchtete". Da hier von Gott die Rede ist, so kann man zugleich ersehen, dass bei den Varianten die sogleich zu erwähnende Rücksicht auf die Vermeidung von Ausdrücken, die in bezug auf die Gottheit als unwürdig erscheinen konnten, nicht immer vorgewaltet hat. In der Textlesart schwebt das Subjekt der Furcht in unklarem Halbdunkel; es wird von den meisten Kommentatoren in der Tat auf den Moses begleitenden „Diener Gottes" bezogen. Die Variante lässt hingegen plumperweise keinen Zweifel darüber, dass sie Gott für das Subjekt der Besorgnis hält.

Tiefgehende Änderungen zeigen auch Wortvarianten, durch

1) Vgl. *Iḥjā* II 69. 2) Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* I 340, 5 v. u.

die nicht nur leichte Bedeutungsverschiebungen oder, wie in den letzten Beispielen, lediglich eine Verdeutlichung zweifelhafter Stellen geboten werden, sondern welche geradezu eine Zerstörung des gewöhnlichen Textes darstellen. Ibn Mas^cūd ist die häufige Autorität derselben. Er liest z. B. 37 v. 45 statt des weissen (bajḍā) Bechers, in dem den Seligen im Paradies der süsse Trank kredenzt wird, einen gelben (ṣafrā) Becher. In derselben Sure v. 123 verändert er den Prophetennamen *Iljās* zu *Idrīs* oder *Idrās* und demgemäsz v. 130 *Iljāsīna* zu *Idrīsīna* (Ṭab. XXIII 31. 56)[1].

Einmal wird der durch den gewöhnlichen Text gegebene Sinn geradezu aus den Angeln gehoben und in das Gegenteil desselben verrückt. Eine der spärlichen zeitgeschichtlichen Beziehungen im Koran wird zu Beginn der 30sten Sure geboten. „Besiegt (*ghulibat*) sind die Rūm (die Romäer) im nächsten Land, aber nach ihrem Besiegtsein (*ghalabihim*, genit. objectivus) werden sie dereinst siegen (*sajaghlibūna*) in wenigen Jahren". Nach der gewöhnlichen Erklärung[2] ist darin ein Reflex der Impression zu finden, die ein Sieg der Perser über die Griechen (anno 616), von dem die Mekkaner Kenntnis erhielten, auf Muhammed geübt hat. Den Heiden wird die Niederlage der Christen willkommen gewesen sein; sie sympathisierten mit den Persern. Muhammed hingegen ist von der Niederlage der Christen unangenehm berührt; sie standen seinem Mitgefühle jedenfalls näher. Gleichzeitig gibt er aber seiner Zuversicht Ausdruck, dass in kurzer Zeit auch über die Perser der Becher kommen werde. Das Kriegsglück werde sich wenden. Die Muslime erblicken darin einen Beweis der pro-

---

1) Vgl. *Iḥjā* I 276, 4 v.u. Diese Leseunsicherheit wird zur Annahme der von einigen Koranerklärern vorausgesetzten Wesensidentität der beiden Propheten (*Buchārī*, ed. Krehl I 325) geführt haben; Gott habe den *Idrīs* (Henoch) in den Himmel erhoben, ihn dann wieder als *Iljās* herabgesandt. Die Mystiker (vgl. Ibn al-^cArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Kap. XXII Anfang) nehmen sich dieser Anschauung an und verknüpfen sie mit ihren Theorien. S. darüber den Fuṣūṣ-Kommentar des *^cAbdalghanī al-Nābulusī* II (Kairo 1323) 228—230.

2) Vgl. M. Hartmann, *Der islamische Orient* II 514.

phetischen Gabe Muhammeds: er habe den Sieg des Heraklius über die Perser (625) vorausgesehen und mit Bestimmtheit geweissagt [1]). Eine solche bestimmte Beziehung auf ein besonderes, dereinst eintreffendes historisches Faktum ist für uns freilich in dem Nachsatz nicht enthalten: Muhammed will nur im allgemeinen seiner Hoffnung auf den Wechsel des Glücks Ausdruck geben. Die Romäer sind jetzt Besiegte; nicht lange, und sie werden Sieger werden; dies sei der wechselvolle Gang der Geschichte.

Aber nicht alle lesen den Text in der soeben dargestellten Weise. Vielmehr: „Gesiegt haben (*ghalabat*, activum) die Rūm [beziehe sich auf einen von den Romäern soeben über arabische Stämme im syrischen Grenzstriche erfochtenen Sieg]; aber nach ihrem (der Romäer) Siegen (*ghalabihim*, genit. subjectivus) werden sie besiegt werden (*sajughlabūna*, passivum) in wenigen Jahren". Die Muslime, die diese Lesarten billigen, finden darin die Weissagung des bereits 9 Jahre nach dieser Offenbarung durch die junge muslimische Schar über die Byzantiner erfochtenen kriegerischen Erfolges [2]).

Wir sehen, dass in der gewöhnlichen Lesart und ihrer Variante einander schroff entgegengesetzte Deutungen vorliegen. Die Sieger der Textlesart sind die Besiegten der Variante. Das Activum der ersteren wird in der letzteren ins Passivum umgebogen. Also in der radikalsten Weise einander entgegengesetzte Lesungen und Dolmetschungen desselben Gotteswortes.

Unter den verschiedenen Gattungen der Textvarianten des Korans, von denen wir hier eine Anzahl gesehen haben, möchte ich jedoch grossen Wert auf eine bereits im Vorhergehenden

---

1) Nach einer sich daran knüpfenden Legende ist Abū Bekr mit den mekkanischen Heiden auf das Eintreffen dieser Weissagung eine Wette eingegangen, in der er natürlich der Gewinnende wurde; den Einsatz stiftete er für wohltätige Werke (Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* 207; Ḥarīrī, *Durrat al-ghawwāṣ* ed. Thorbecke 173; *Iḥjā* II 120 unten).

2) Vgl. Nöldeke—Schwally I 149 Anm. 7.

angedeutete Klasse legen, auf die wir wegen ihres prinzipiellen Charakters etwas weitläufiger eingehen dürfen.

Eine Reihe der vom textus receptus des Korans versuchten Abweichungen hat nämlich ihr Motiv in der Scheu, von Gott und den Propheten Ausdrücke gebrauchen zu lassen, die man aus dem Gesichtspunkte der Ehrfurcht vor dem höchsten Wesen und seinen Gesandten als unangemessen oder unschicklich betrachtete. Da wollte man solchen Schicklichkeitsbedenken durch leichte Textänderungen abhelfen: nach Art der *tiḳḳūn sōferīm* am Texte des A. T. [1]; mit dem Unterschiede allerdings, dass die aus dem Motiv der Dezenz am A. T. vorgenommenen Wortänderungen im kanonischen Texte des letzteren zu definitiver Giltigkeit durchgedrungen sind, während es ähnlichen Veränderungen am Korantext nicht immer gelungen ist, sich im textus receptus zu behaupten.

Einige Beispiele werden die Art solcher theologischer Änderungen [2]) beleuchten:

3 v. 16 lautet nach dem gewöhnlichen Text: „Gott bezeugt (*schahida-llāhu*) dass es keinen Gott gibt ausser ihm, und (es bezeugen es) die Engel und die Leute des Wissens u. s. w." Man begreift den Anstoss, den diese Selbstbezeugung Allahs, zumal auf gleicher Linie mit den Engeln und Wissenden als Mitzeugen, erregen konnte. Man half sich damit, dass man das Verbum *schahida* in das Pluralnomen *schuhadā'u* (die Zeugen) veränderte, wodurch man im Zusammenhang mit dem vorangehenden Vers die Bedeutung erzielte: (v. 15) „Die Ausdauernden, die Wahrhaften ..... (v. 16) sind die Zeugen Gottes (Allāhi), dass es .... und (Zeugen dessen sind) die Engel u. s. w."

Freilich haben diese Verbesserer die dieselbe Wendung bie-

---

1) A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* (Breslau 1857) 313 ff. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semit. Sprachwissensch.* 69. Über *tiḳḳūn sōferīm* s. neuerdings J. Z. Lauterbach, *Midrash and Mishnah* in Jewish Quart. Review, N. S. (1906) VI, 34 ff.

2) Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien* (Strassburg 1906) 195.

tende Stelle 4 v. 164, wo ihre Korrektur nicht so leicht anzubringen war, ungestört gelassen.

37 v. 12 klagt Gott über den Unglauben der mekkanischen Heiden, die den Glauben an die Auferstehung spottend zurückweisen: (11) „So befrage sie denn, ob sie stärkere Schöpfungen sind, oder die wir erschufen (nämlich Himmel, Erde, Sterne, Engel, die im vorhergehenden aufgezählt waren); siehe, wir erschufen sie (die Menschen) aus klebendem Thon. (12) Ja wohl, du wunderst dich, während sie spotten". Das Wort du (also Muhammed) wunderst dich (*ᶜadschibta*) scheint hier Korrektur zu sein. Die ursprüngliche, den Kufensern zugeschriebene und auch von ᶜAbdallāh b. Masᶜūd angenommene Lesart, der die in weitesten Kreisen giltige Lesart der Medinenser und Baṣrenser gegenübersteht, scheint *ᶜadschibtu* „ich wundere mich" zu sein. An dieser Verwunderung Gottes wurde nun auf verschiedene Weise herumgedeutet. Man fand leicht einen metaphorischen Sinn dafür. Manche nehmen als sprechendes Subjekt nicht Gott, sondern Muhammed an: dieser spreche seine Verwunderung aus. Jedoch die Frommen hielten es doch für unschicklich, auch nur der Möglichkeit Raum zu geben, dass von Gott das Attribut der Verwunderung ausgesprochen sei und mit einer leichten Vokalveränderung machten sie aus der ersten die zweite Person. Muhammed werde von Gott angeredet: du verwunderst dich über ihren spöttischen Unglauben.

Was hier die Voraussetzung veranlasst, dass die Form der ersten Person die ursprüngliche Lesart sei, sind einige Umstände, die die Überlieferung derselben begleiten. *Ṭabarī* (s. unten S. 63—4) urteilt (XXIII 26), dass beide Lesarten richtig, beide geoffenbart seien, und gibt keiner der beiden einen Vorzug vor der anderen; der Prophet habe befohlen, beide Lesarten zu gebrauchen. Wenn Ṭabarī, der die Zulassung verschiedener Lesarten nur in dem Falle zuzugeben pflegt, wenn dieselben ihrer Bedeutung nach nicht verschieden sind, hier mit so schwerwiegender Klausel der anstössigen

Lesart gleichberechtigten Raum gibt, so muss letztere wohl tiefe Wurzel gefasst und ihre Beseitigung noch zu seiner Zeit Schwierigkeit bereitet haben.

Der der ältesten Generation noch nahestehende *Ḳāḍī Schurejḥ* (Kufenser, st. ca. 696—698, angeblich im Alter von 120 Jahren), der einer der eifrigsten Förderer der neuen Lesart gewesen zu sein scheint, wird wegen seiner Forderung dieser Korrektur noch nach seinem Tod vom Spott des als gelehrtesten Theologen seiner Zeit geltenden *Ibrāhīm al-Nachaʿī* (ebenfalls Kufenser, st. 714), getroffen. „Verwundern kann sich — habe Schurejḥ zur Unterstützung der versuchten Verbesserung der Lesart gesagt — nur jemand, dem es an Wissen gebricht. Von Gott könne demnach Verwunderung nicht ausgesagt werden. Es müsse daher *ʿadschibta* (du — Muhammed — verwunderst dich) gelesen werden". Dazu bemerkt Ibrāhīm: „Dennoch bewunderte Schurejḥ sein eigenes Wissen. (Diese Bewunderung sei nach seinem eigenen Prinzip Beweis der Unkenntnis). Und doch wusste es ʿAbdallāh b. Masʿūd besser; der aber las ruhig *ʿadschibtu*" [1]).

29 v. 1. 2: „Glauben denn die Menschen, dass sie (in Frieden) gelassen werden, da sie sagen: „Wir glauben" und (glauben sie denn) dass sie nicht geprüft werden? (2) Wahrlich, wir haben geprüft die vor ihnen waren und Gott wird sicherlich wissen, wer wahrhaft ist und er wird sicherlich wissen, wer die Lügner sind". Für das schlichte Verständnis enthalten diese Worte die Voraussetzung, dass Gott dies erst durch eine Prüfung erfahren werde. Als ob er es nicht ohnehin wüsste, ja es selbst beschlossen hätte! Diesem Bedenken scheint eine auf ʿAlī und al-Zuhrī zurückgeführte Textvariante zuvorkommen zu wollen. Diese gibt statt des wiederholten *falajaʿlamanna* (er wird sicherlich wissen) mit leichter Änderung eines Vokals *falajuʿlimanna* d. h. „er wird sicherlich bekanntgeben", er wird den Menschen ihren Charakter kundgeben; oder in der

1) *Kasschāf* z. St. II 261.

Bedeutung: „er wird (durch Erkennungszeichen) sie kenntlich machen"; die Gerechten werden durch braune, die Ungerechten durch blaue Färbung des Auges — blaue Augen gelten dem Araber als Zeichen feindseliger Gesinnung, als ominös und hässlich [1]), es wird ihnen auch zuweilen die Kraft magischer [2]) Schädlichkeit zugeeignet — kenntlich machen.

5 v. 112 fragen die Apostel, nachdem sie ihren Glauben an Gott und Jesus eben bezeugt hatten: „O Jesus, Sohn der Marjam! *hal jastaṭīʿu rabbuka*, ist wohl dein Gott imstande uns vom Himmel einen Tisch herabzusenden?" Ist Gott imstande! Eine solche Frage könne aus dem Mund der Apostel nicht gekommen sein. Man liest daher mit syntaktischer Beschwerde: *hal tastaṭīʿu rabbaka*, mit der Erklärung: Bist du (Jesus) imstande, deinen Gott (zu bitten), ihn durch deine Bitte zu veranlassen u. s. w.? [3]).

---

1) ʿAbdalraḥmān b. Ḥassān, *ZDMG* LIV 441, 4; *Ibn Saʿd* III, 1 272, 24. Am Tag der Auferstehung werden die Sünder blauäugig auferweckt (Sure 20 v. 102); Schāfiʿī sagt: Siehst du einen Dünnbärtigen (kausadsch), so hüte dich vor ihm (er ist schlau; vgl. Talm. b. Sanhedrīn 100[b] zu *zaldekan*; eine ausgiebige Bibliographie des semitischen und sonstigen Folklore darüber in der ungarischen Zeitschrift *Ethnographia*, XXIX [1918] 140); von einem Blauäugigen habe ich nie Gutes gesehen (bei Subkī, *Ṭab. Schāf.* I 258, 2). Im Trauergedicht des Schammāch auf den Tod ʿOmars wird dessen Mörder als blauäugig (azraḳ al-ʿajn) geschildert (*Ḥamāsa* 488 v. 4). Daher wird diese Farbenbezeichnung oft als spöttisches Epithet gebraucht. Die Schīʿiten wenden sie auf ʿOmar an (unten im fünften Abschn.). Die baghdader Parteigänger des Bujiden Bachtijar geben seinem Nebenbuhler ʿAḍud al-daula das spöttische Epithet *zurejḳ al-schārib*, Blauäugelchen (auch im Deminutiv liegt spöttische Absicht) der Trinker (*Jāḳūt*, ed. Margoliouth V 355, 11). In einer asketischen Betrachtung über die Weltlichkeit wird die *dunjā* geschildert als hässliches, zahnloses, trief- und blauäugiges altes Weib (*Iḥjā* III 199 unten). — Auch „Sohn der Blauäugigen" (*ibn al-zarḳā*) ist häufige spöttische Bezeichnung (z. B. *Ibn Saʿd* VII, 1 68, 17). Die Omajjadenfeinde nennen die Herrscher dieser Dynastie *banū-l-zarḳā* (*Tirmiḏī* II 35 unten); als Eigenname wird jedoch *al-azraḳ* überaus häufig ohne geringschätzende Absicht angewandt. Ein Mittel Blauäugigkeit kleiner Kinder zu verändern wird angegeben bei *Damīrī* I 49 paenult s. v. *insān*. — Vgl. Lammens, *Le Califat de Yazīd* 39 (MFO IV 271, Anm. 3); Vollers im *Centenario Amari* 91; Rescher, *Der Islam* IX 30 unten.

2) Die Seherin *Zarḳā al-Jemāma*. — Menstrualblut einer blauäugigen Jungfrau als Zutat zu einem Gegenzaubermittel, *Aghānī* II 37, 9 v. u. *Jāḳūt*, Geogr. WB. II 282, 15.

3) *Kasschāf* z. St. II 174.

Ungünstige Voraussetzungen über Blauäugige auch im pseudo-aristotelischen Secreta Secretorum (Sirr al-Asrār) woraus Ibn al-ʿArabī, Kleinere Schriften, ed. H. S. Nyberg, (Leiden 1919), 165, 5 ff. der Texte.

Solche Rücksicht hat auch in 21 v. 112 eine varia lectio veranlasst. Da heisst es: *rabbi-ḥkum bil-ḥaḳḳi.* „Mein Herr, richte (zwischen mir und meinen Feinden) nach der Wahrheit". Eine vereinzelte Koranautorität [1]), deren Korrektur aber keinen Anklang gefunden zu haben scheint, hat sich daran gestossen, dass Muhammed Gott um ein gerechtes Urteil bittet; als läge ein anderes im Bereiche der Möglichkeit. Er hilft diesem Bedenken dadurch ab, dass er, bei voller Beibehaltung des Konsonantenbestandes durch Vokalveränderung den Imperativ in die Elativform und den Anruf in die Aussage verwandelt. „Mein Herr ist *aḥkamu bil-ḥaḳḳi* ist der (mehr als alle andere Richter) nach Wahrheit urteilende". Daran kann niemand Anstoss nehmen.

2 v. 100: „Was wir an Offenbarungsversen abrogieren und was wir davon vergessen lassen (der Vergessenheit übergeben), dafür bringen wir besseres als jene sind, oder ihnen Gleiches". „Was wir davon vergessen lassen" *nunsihā.* Gott wolle was er geoffenbart hat, der Vergessenheit übergeben; dies klang manchem aus dem Gesichtspunkt der Unveränderlichkeit des göttlichen Willens als ein noch unwürdigerer Ausdruck als das Abrogieren göttlicher Gesetze, das wohl die Gültigkeit derselben aufhebt, sie aber nicht aus dem Gedächtnisse tilgt, sondern als Gottes Wort textlich bestehen lässt.

Dies Bedenken rief folgende Varianten hervor:

tansāhā „was du (Muhammed) vergessen solltest";

nansaʾuhā „wir verschieben es auf spätere Zeit (to postpone)" ohne es vollends definitiv aufzuheben. — So lasen das Wort viele Gefährten und Nachfolger, nach ihnen eine grosse Anzahl von Lesern aus Kūfa und Baṣra. Einige Ausleger haben für ihre Erklärung diese Lesart zugrunde gelegt.

Der wegen seiner Frömmigkeit berühmte *Saʿīd b. al-Musajjab* (st. 712) las *nansāhā* (wir vergessen es) und es ist begreiflich, dass *Saʿd b. abī Waḳḳāṣ* sich darüber so erboste, dass er, als er davon hörte, ausrief: „Fürwahr, der Koran ist

1) *Ṭabarī* XVII 76 unten nennt *al-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim* (st. 720). *Bejḍāwī* I 626, anonym.

nicht dem Musajjab und dem Geschlecht des Musajjab geoffenbart worden" (*Ṭab.* I 359—60).

5 v. 105 ist von Zeugen eines mündlichen Testamentes die Rede. Wenn man den geringsten Zweifel in die Wahrhaftigkeit ihrer Aussage setzt, so mögen sie feierlich beschwören, dass sie ihr Zeugnis nicht aus eigenem Interesse ablegen „und nicht verbergen wir Allāh's Zeugnis; fürwahr wir wären dann von den Sündern". *Schahādat Allāhi*, das „Zeugniss Allāh's" als Gegenstand des Verbergens mochte dem ᶜĀmir al-Schaᶜbī (st. 721) als unehrerbietig erschienen sein. Als ob es möglich wäre, etwas zu verbergen, dessen Gott selbst Zeuge ist. Er, resp. die Autoritäten, auf die er sich berufen konnte, halfen sich nun (s. die Kommentare, besonders Ṭab. VII 67) damit, dass sie den status constructus tilgten und mit Abänderung des Wortes *Allāhi* zu *Āllāhi* einen neuen Satz beginnen. „Wir verbergen kein Zeugniss (schahādatan). Bei Gott, (āllāhi = a'Allāhi, die Frageform in der Bedeutung des Schwures = wallāhi) wir wären dann u. s. w."

Wie weit die Ängstlichkeit ging, durch welche derlei puristische Korrekturen hervorgerufen werden, zeigt das Vorgehen an 2 v. 131. Es wird da von den Juden gesagt: „Wenn sie glauben an ein Gleiches von dem, woran ihr glaubt (*bimithli mā āmantum bihi*), so sind sie in der rechten Leitung". Den Ängstlichen drängte sich hier das bei sprachlicher Betrachtung völlig grundlose Bedenken auf, dass durch den Wortlaut Gott ein ihm Gleiches, woran die Juden zu glauben behaupten, an die Seite gesetzt würde. Sie beseitigen ihren Skrupel durch eine radikale Änderung, indem sie das bedenkenerregende Wort (mithli) einfach aus dem Text tilgen: *bimā āmantum bihi*: woran ihr glaubet.

Ähnliche Korrekturen wurden auch aus Ehrerbietung für den Charakter des Muhammed und seiner Vorgänger im Prophetenamte veranlasst, wenn überängstliche Korangelehrte meinten, dass dieselbe durch die rezipierte Lesart im geringsten verletzt wäre.

3 v. 155: „Es schickt sich nicht für einen Propheten, dass er unterschlage". Zur Erklärung dieser Mahnung werden in der traditionellen Auslegung ~~Fälle~~ Beispiele dafür angeführt, dass man den Propheten in einigen kleinlichen Fällen eines nicht ganz tadellosen Vorgehens in der Beuteverteilung verdächtigte. Nach dem Bedrkampf soll er ein erbeutetes rotes Kleidungsstück nicht in die Masse der Beuteverteilung mit aufgenommen haben. Ein anderes Mal, während ausgesandte Kundschafter von der Schar fern waren, beteiligte er von der einer ihm entgegenkommenden feindlichen Truppe abgenommen Beute nur die anwesenden Mitkämpfer, mit Vernachlässigung der in seinem Auftrag abwesenden Kundschafter.

Es mag nun manchen Gläubigen als anstössig erschienen sein, der leisesten Voraussetzung des unredlichen Verfahrens in bezug auf den Propheten, wenn auch nur in negativer Weise, Raum zu geben. Dieser Unbequemlichkeit halfen nun viele (nach *Ṭabarī* IV 97 der überwiegende Teil der Leser von Medina und Kūfa, nach anderen Kommentatoren nur einzelne, aber jedenfalls angesehene Textautoritäten) dadurch ab, dass sie das aktive *an jaghulla* „dass er unterschlage" in die Passivform *an jughalla*, „dass an ihm Unterschlagung begangen werde, dass er betrogen werde" veränderten. Dadurch wird die Verdächtigung oder auch nur die unschickliche Voraussetzung der Möglichkeit eines durch den Propheten begangenen Unrechtes von vornherein abgeschnitten.

Grosse Verlegenheit musste den Koranauslegern verursachen 12 v. 110: Gott spricht von den Propheten, die er vor Muhammed mit Offenbarungen an die Völker sandte, „bis dass sie die Hoffnung aufgaben und meinten, dass sie gelogen haben; da kam unsere Hilfe zu ihnen, und wir erretteten wen wir wollten; und unsere Strenge wird nicht abgewendet von dem frevelnden Volke".

Die Crux liegt hier in den Worten „und meinten dass sie gelogen haben" *kaḏabū*; denn so ist zweifellos die ursprüngliche Lesart. Die beiden Sätze „sie gaben die Hoffnung auf"

und „sie meinten, dass sie gelogen haben" haben dasselbe Subjekt: die Propheten. Sie verkündeten den Ungläubigen Drohungen, die trafen nicht ein; sie verzweifelten darüber und glaubten, dass was sie verkündet, Unwahrheit sei. Aber endlich kam von Gott die Lösung aller Zweifel, das Strafgericht gegen die Frevler und die Rettung der Gerechten: die Propheten waren gerechtfertigt. Muhammed tritt hier, seine eigene Lage in die seiner prophetischen Vorgänger vorausbildend, dem Spott der Heiden gegen seine eigenen Verkündigungen vom nahenden Weltuntergang und Strafgericht, die aber noch immer nicht eintreffen wollten, entgegen.

Aber dass die Propheten gemeint haben sollen, dass sie gelogen haben, kann doch ein gläubiger Muslim nicht ertragen. Es erschien als eine Sache von ganz aussergewöhnlicher Wichtigkeit, hier Rat zu schaffen; die Tradition lässt die Wittwe des Propheten, ᶜĀjischa selbst, eingreifen. Die Textemendation muss mit einer Menge von Möglichkeiten (*Ṭabarī* XIII 47—52) einsetzen, von denen ich nur einige erwähne. Man korrigierte *kaḏabū* (activum „sie logen") in *kuḏibū* oder *kuḏḏibū* (passivum) „sie wurden der Lüge geziehen" d. i. „die Propheten meinten, dass sie (von den Heiden) der Lüge geziehen werden"; (dies ist zur lectio vulgata erhoben worden). Aber da wäre ja „sie meinten" ganz ungehörig; davor half man sich mit einer Umbiegung der Bedeutung des Verbi *ẓanna* „meinen"; es könnte zur Not auch „wissen" bedeuten.

Andere lassen die beanstandete Lesart ungestört bestehen, nehmen jedoch Zuflucht zur syntaktischen Operation, als Subjekt des fraglichen Satzes „die Heiden" vorauszusetzen: sie (die Heiden) meinen, dass sie (die Propheten) gelogen haben. Auch dies wird hineingetragen: sie (die Propheten) meinen, dass sie (die Heiden) gelogen haben.

Die Anstrengung, die aufgeboten wird, die Lesart *kaḏabū* exegetisch zu retten, ist ein Beweis für ihre Ursprünglichkeit [1]).

---

1) Der Text des Zamachscharī behält diese Lesart bei.

Dasselbe beweisen auch Begleiterzählungen, die die Verhandlungen über diesen Text umrahmen. Ein Jüngling aus dem Ḳurejschstamm kommt zu *Saᶜīd b. Dschubejr* und fragt ihn: „Wie liest du dies Wort? denn wenn ich dabei ankomme, zöge ich es vor, die ganze Sūra nicht zu lesen". — In einer andern Erzählung, in der der Fragesteller *Muslim b. Jasār* genannt wird, bemerkt dieser: „Dieser Vers treibt mich zur Verzweiflung; denn es wäre der Tod zu sagen: „die Propheten meinten, sie hätten Lügen gesprochen". Als ihm nun Saᶜīd die Erklärung gab, dass das Subjekt des zweiten Satzes die Ungläubigen seien, sprang Muslim auf, umarmte den Saᶜīd und rief: „Möge Gott dir Befreiung gewähren, so wie du mich jetzt erfreut hast".

12 v. 12 lässt die Brüder Josephs, die auf dessen Verderben sinnen, zu ihrem Vater sprechen: „Sende ihn morgen mit uns, damit er sich ergehe und damit er spiele". Zum Wort „er sich ergehe" (*jartaᶜ*) sind die verschiedensten Lesarten überliefert (ob von $\sqrt{rt^c}$ oder von $\sqrt{r^ca}$; innerhalb dieser Differenz Verschiedenheit in den grammatischen Formen), die wir übergehen können. Uns interessiert hier das zweite Wort *wa-jalᶜab* „damit er spiele". Dies ist die meist übliche Lesart. Jedoch im Text des Zamachscharī und des Bejḍāwī wird als die Grundlesart festgesetzt *wa-nalᶜab* „damit wir spielen", während die Form der 3. Person Singul. als Variante verzeichnet wird. In der Tat scheint erstere Lesart die ursprüngliche zu sein; heisst es doch im v. 17, wo die Brüder ihrem Vater über den Tod Josefs Bericht erstatten „*innā dahabna nastabiḳu*" „wir gingen fort und machten Wettlauf"; hier kann nur die 1. Person Pluralis berechtigt sein. Jedoch hat die Verwerfung dieser Lesart ihren guten Grund. Ṭabarī, der sie (d. h. die Form der 1. Person Plur.) in seinem Apparat als die einiger Baṣrenser gegen die kūfische Lesart (*jalᶜab*) sowie die des Koranlesers Abū ᶜAmr verzeichnet, hat zugleich folgenden Schulbericht darüber aufbewahrt. Man warf dem Abū ᶜAmr entgegen: Wie könnte *nalᶜab* (wir spielen) die richtige Lesart

sein? Es handelt sich doch um Propheten (die Söhne des Patriarchen und Propheten Jakob). Diese werden doch nicht mit unterhaltenden S p i e l e n sich beschäftigen wollen? Darauf antwortet Abū ʿAmr: Zu jener Zeit waren sie noch nicht Propheten.

Die Verwerfung des baṣrischen Lesart, die jedoch von bedeutenden Koranautoritäten (Zamachscharī u. a.) ihren Kommentaren zugrunde gelegt wird, ist also durch das Motiv der Ehrerbietigkeit gegen Prophetensöhne, die bestimmt waren selbst Propheten zu werden [1]), hervorgerufen worden. Der Sport, den sie treiben zu wollen vorgeben, vereinige sich nicht mit der Würde ihrer hohen Bestimmung; es sei nicht gut denkbar, dass ihnen im Koran eine solche Neigung zugemutet worden sei. Auf v. 17 haben die Vertreter dieser Korrektur nicht Rücksicht genommen.

Auch einem einzelnen Sohn des Patriarchen soll durch Textkorrektur die bedrohte Reputation gerettet werden. S. 12 v. 81 sollen die Brüder Josefs, nachdem der durch die List des letzteren in die Fahrnisse des Binjamin geschmuggelte Becher bei diesem gefunden wurde, ihrem Vater berichten: *inna-bnaka saraḳa* „dein Sohn h a t g e s t o h l e n". Dies wäre ein Zugeständnis der Sünde des Binjamin. Diese Unschicklichkeit tilgt die Variante des *Kisāʾī: surriḳa* „er ist des Diebstahls beschuldigt worden" (nusiba ilā al-sariḳa). *Abu-l-Chaṭṭāb b. al-Dscharrāḥ* rezitierte bei Gelegenheit einer Ramaḍānandacht, bei der er vor dem Chalifen *al-Mustaẓhir* das Amt des Vorbeters versah, den Koranvers mit dieser

---

1) Dieser ihr Charakter ist unter den muslimischen Theologen strittig (*waḳad uchtulifa fī istinbāʾihim*, Kasschāf zu 12 v. 98); *Sujūṭī* verfasste eine Abhandlung darüber (B r o c k e l m a n n II 146 nr. 20). Im Sinne eines schwachen Ḥadīth habe Jakob zur Zeit des Morgengrauens (einer Zeit, in der die Erhörung gesichert ist, *Vorlesungen* 124 ult.) zu Gott um Sündenvergebung für seine Söhne gebetet (nach 12 v. 98—99) und diese haben andächtig Amen dazu gerufen. Darauf offenbarte Gott dem Jakob: Ich habe ihnen verziehen und sie zu Propheten berufen (*Iḥjā* I 286, 5 v. u.). Veranlassung zur Bitte um Sündenvergebung sei in reichem Masse gegeben gewesen; man hat aus 12 v. 8—20 mehr als 40 Sünden der Brüder herausgezählt (*Iḥjā* IV 330, 12 v. u.).

letzteren Lesart. Nach Beendigung der Liturgie drückte ihm der für theologische Dinge interessierte Chalife seinen Beifall aus: „Es ist eine treffliche Lesart, denn durch dieselbe werden die Söhne der Propheten (Jakobs und seiner Vorfahren) der Lüge enthoben (*fīhā tanzīh aulād al-anbijā ᶜan al-kaḏib*") [1].

In diesem Zusammenhang möchte ich noch darauf hinweisen, dass aus ähnlichen theologischen Rücksichten zuweilen auch an Ḥadīth-Sprüchen, deren Texte freilich von vornherein viel schwankender sind als die des Korans, Emendationen hervorgerufen worden sind [2]. Wir wählen mit Absicht ein geringfügig scheinendes Beispiel, um zu zeigen, auf welche Minutien sich die dogmatischen Skrupel der Theologen erstrecken. Man berichtet, dass Muhammed, wenn ein bedürftiger Bittsteller seine Hilfe ansprach, dabei anwesenden Genossen zu sagen pflegte: „Unterstützet durch eure Fürsprache (bei mir) das Anliegen dieses Hilfesuchenden, damit ihr dadurch Gotteslohn erlanget; Gott möge durch die Zunge seines Gesandten seinen Willensbeschluss vollführen"; d. h. was ich dem Bittenden infolge eurer Fürsprache gewähren werde, ist nicht meine Tat, sondern es entspricht dem, was Gott über ihn beschlossen hatte [3]. Was wir hier als „möge .... vollführen" wiedergeben, ist im arabischen Text durch verstärkte Jussivform ausgedrückt (*waljakḍi*), die, wörtlich genommen, den Sinn in sich schliessen könnte: Gott muss vollführen. Dies scheint unehrerbietig, auch (im Sinne der Orthodoxie, nicht in dem der Muᶜtaziliten [4])) dogmatisch undenkbar. Gott muss nicht müssen. Diesem Anstoss kommt eine Variante entgegen, die den Jussiv in den Indikativ ändert: *wajakḍī*, er vollführt [5]. Dadurch wird der Gedanke an eine Bemussigung beseitigt.

---

1) Sujūṭī, *Taʾrīkh al-chulafā* (Kairo 1305) 172 ganz unten, nach al-Silafī, dem Abu-l-Chaṭṭāb diese Begebenheit selbst erzählte.

2) Einige hieher gehörige Beispiele, *Vorlesungen* 125.

3) Buch. *Adab* nr. 36.

4) *Vorlesungen* 104.

5) *Ḳasṭallānī* IX 32 (in der Ausgabe falsch als 23 paginiert); so wird der Spruch auch *Iḥjā* II 187, 10 v. u. angeführt.

Es kommt freilich hie und da das maszvollere Bestreben zum Ausdruck, zwecklos scheinende theologische Änderungen abzuwehren. Gerade dem sonst so liberalen *Abdallāh b. Masᶜūd*[1]) wird ein Beispiel solcher Abwehr zugeschrieben. Es handelt sich um 9 v. 120, wo der gewöhnliche Text lautet: „Fürchtet Gott und seid mit den Wahrhaften (*wakūnū maᶜa-l-ṣādiḳīna*)". Diese Fassung der Mahnung zur Wahrhaftigkeit schien manchen Frommen nicht genug entschieden. Man könne doch mit den Wahrhaftigen sein ohne selbst zu ihnen zu gehören. Sie zogen es vor zu lesen: wakūnū *min* al-ṣ. „seid von den Wahrhaften". Dazu lässt man den ᶜA. ibn Masᶜūd die Bemerkung äussern: Lüge geziemt sich nicht, weder im Ernst noch im Scherz, noch auch dass jemand einem seiner kleinen Jungen (ṣubejjahu; Deminut.) etwas verspreche, das er nicht hält. Leset ganz ruhig: mit (maᶜa) den Wahrhaften; ist denn darin eine Duldung (*ruchṣa*) enthalten (nicht auch selbst wahrhaftig zu sein?)[2]).



Die auf den Korantext bezüglichen Varianten treten zuweilen mit der unverhohlenen Motivierung auf, der rezipierte Text beruhte auf nachlässiger Arbeit der Abschreiber; die vorgeschlagene Variante beabsichtige die Herstellung des ursprünglichen durch Kopistenversehen verderbten Textes. Bei Stellen, in denen sich grammatische Unebenheiten zeigen, hat man die Behauptung gewagt, dass diese als *lapsus calami* eines unachtsamen Abschreibers zu betrachten seien, die in dem anerkannten Text des Offenbarungsbuches stehen geblieben sind. Erst später hat grammatischer Scharfsinn sich bemüht, durch allerlei Spitzfindigkeit die grammatische Rich-

---

1) Es braucht nicht öfters wiederholt zu werden, dass solche persönliche Berufungen nicht ad unguem zu nehmen sind. Was im Namen solcher Personen berichtet wird, spiegelt die Bestrebungen und Anschauungen der älteren Generationen des Islams. Die Namen der dafür angeführten Autoritäten können für unsere Zwecke gleichgiltig sein.

2) *Kasschāf* z. St. (I 413).

tigkeit der betreffenden Stellen zu rechtfertigen [1]); die baṣrischen und kūfischen Grammatiker stehen in Kasuistik und Scharfsinn ihren juristischen Landsleuten nicht nach. Die alte Schule hat dies nicht versucht, sondern lieber in ehrlicher Weise die Fehlerhaftigkeit des geoffenbarten Textes zugestanden. Von *Zubejr b. al-ᶜAwwām* wird berichtet, dass er mit Bezug auf 4 v. 160 (wo der Akkusativ *al-muḳīmīn* mit den vorhergehenden Nominativen *al-rāsichūn*, *al-mu'minūn* nicht kongruiert) den Abān Sohn des Chalifen ᶜOthmān befragte. Er erhielt die Antwort, es wäre Schreiberversehen, und Abān erklärte ihm auch, wie dies Versehen leicht entstehen konnte. Den Sohn des Zubejr, ᶜOrwa lässt man berichten, dass er in derselben Sache seine Tante ᶜĀjischa befragt habe. Die soll ihm geantwortet haben: Lieber Schwestersohn, das ist Schreibersache; diese haben den Fehler auf dem Gewissen (*hāḏa ᶜamal al-kuttāb achṭa'ū fi-l-kitāb*, *Ṭabarī* VI 16).

Derselbe Gesichtspunkt wird auch bei anderen grammatischen Schwierigkeiten geltend gemacht [2]). Ohne Scheu wird die Möglichkeit zugelassen, und diese Zulassung, wie z. B. in 24 v. 27 (*tasta'ḏinū* für *tasta'nisū*) durch *Saᶜīd b. Dschubejr* auf die unbestritten höchste Autorität des *Ibn ᶜAbbās* gegründet, dass gewisse rezipierte Lesarten auf Achtlosigkeit der Kopisten (*wahm* — oder *saḳaṭ*, *chaṭa'* — *min al-kuttāb*) zurückzuführen seien (*Ṭabarī* XVIII 77, unten). Die Berufung auf Abān, ᶜĀjischa, Ibn ᶜAbbās und andere angesehene Zeugen der ältesten Islamgemeinde ist natürlich völlig unhistorisch. Sie stammte jedoch jedenfalls aus der alten Periode der Exegese und lehrt mindestens, dass man die unbefangene Beurteilung der Textgestalt des heiligen Buches durch alte, unanfechtbare, wenn auch ersonnene Autoritäten glaubte legitimieren zu können [3]).

---

1) z. B. zu 20, 66, wo nach *inna* der Nominativ (hāḏāni) steht (*Maḳḳarī* II 521).
2) Nöldeke l. c. 237.
3) Vgl. besonders auch *Ṭabarī* XVII 24 für den bei Nöldeke l. c. Zeile 8 erwähnten Fall.

2.

In der bisher betrachteten textgestaltenden Tätigkeit stellt sich die primitive Stufe der Koraninterpretation dar.

Wir dürfen aus den Erfahrungen an derselben die Folgerung ziehen, dass in bezug auf die Konstituierung des heiligen Textes im alten Islam eine weitherzige, sich bis zum Individualismus steigernde Freiheit geherrscht hat [1]), als ob es den Leuten ganz gleichgiltig gewesen sei, dass sie den Text in einer seinem Urbild völlig adaequaten Form überliefern [2]).

Den Höhepunkt dieser Erscheinung stellt wohl der Bericht dar, dass selbst der Chalife ᶜOthmān den Koran zuweilen anders gelesen habe als der Text in der gerade durch ihn veranstalteten und beglaubigten Redaktion überliefert ist.

3 v. 100: „Es wird von euch eine Gemeinde erstehen, die das Löbliche befiehlt und das Verwerfliche verbietet" habe ᶜOthmān mit einem in seinen d. h. den ᶜOthmān'schen Text nicht aufgenommenen Zusatz vermehrt: „und bei dem, was sie Böses trifft, zu Gott sich um Hilfe wendet" (*Ṭabarī* IV 24). Und auch das ausführende Organ der ᶜOthmān'schen Redaktion begegnet als Träger von Lesarten, die von dem durch ihn im Auftrag des Chalifen festgestellten Text abweichen [3]). Der Chalife ᶜOmar habe geurteilt: Der Koran ist (in welcher Textgestalt immer) richtig (*ṣawāb*), oder nach einer anderen Version „befriedigend und heilsam" (*kāfin schāfin*), solange nicht durch die Leseverschiedenheit die göttliche Barmherzigkeit in Strafe oder diese in Barmherzigkeit verwandelt wird" (*Ṭab.* I 10), d. h. solange an dem Sinn der Worte keine grundsätzliche Verschiedenheit hervorgerufen wird. Es

---

1) Hingegen wird in einer bei *Ḳasṭallānī* (VII 500) zu *faḍāʾil al-ḳurʾān* nr. 3 angeführten Ḥadīthversion vorausgesetzt, dass die Vertreter der von einander verschiedenen Lesarten vor dem Zustandekommen der ᶜothmānischen Redaktion einander der Ketzerei ziehen (*jukaffiru baᶜḍuhum baᶜḍan*).

2) Vgl. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* 3 unten.

3) *Kasschāf* zu 10 v. 23 (*junschirukum* st. *jusajjirukum*) (I 420).

komme also in erster Reihe auf den dem Text innewohnenden Sinn, nicht auf die minutiöse Festhaltung einer bestimmten Lesart an, eine Anschauung, die sich in bezug auf die liturgische Koranrezitation zu der auf die Autorität von „Gefährten" zurückgeführten Zulassung [1]) der blos dem Sinne, wenn auch nicht dem Wortlaut entsprechenden Textgestalt (*al-ḳirāʾa bil-maʿnā*) [2]) zuspitzte. Wie weit die Voraussetzung dieser Gleichwertigkeit geht, kann nichts augenfälliger zeigen als ihre Anwendung auf einen in liturgischer Beziehung so hochwichtigen Text als welcher die *Fātiḥa* für die religiöse Übung gewiss schon in sehr früher Zeit anerkannt war. Da liest nun ʿAbdallāh (wohl Ibn Masʿūd) an Stelle von *ihdinā*-l-ṣirāṭa-l-mustaḳīm" das erste Wort mit dem Synonym *arschidnā* [3]); beides bedeutet: „leite uns". Demselben Ibn Masʿūd wird der grundsätzliche Spruch zugeschrieben: „Ich habe die Koranleser gehört und habe gefunden, dass sie (mit ihren von einander abweichenden Lesarten) einander sehr nahe sind (*mutaḳāribūna*); leset es denn wie ihr es wisset. Es ist doch als ob ihr (um auszudrücken: komme her!) *halumma* oder *taʿāla* sagtet [4]). (Beide Worte sind für den beabsichtigten Sinn gleichbedeutend). Von dem wegen seiner Frömmigkeit und Traditionsgelehrsamkeit angesehenen ʿAbdallāh b. al-Mubārak (st. 797) erzählt man, dass er niemals ein Wort der Bemänglung dafür hatte, wenn er einen Koranleser irgend ein Wort mit einer vom gewöhnlichen Text abweichenden Lesart vortragen hörte [5]).

Wohl um solche Freiheit mit dem Anspruch auf unbestreit-

---

1) Sujūṭī, *Itḳān* (Kap. 21, § 5) I 97, 19, der aber eine so weitgehende, radikale Formulierung dieser Zulassung ablehnt.

2) Wie beim Vortrag des Ḥadīth, *Muh. Stud.* II 201. Gelegentlich sei zu dem dort gesammelten Material noch auf folgende alte Berichte verwiesen: *Ibn Saʿd* V 353, 23; VI 190, 6; VII 1, 115, 25 (dagegen *ibid.* 141, 11), Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* II 172.

3) *Kasschāf* z. St. (I 9, 10).

4) Bei *Jāḳūt*, ed. Margoliouth, II 60, 12; die Überlieferung des Spruches geht durch ʿAlī b. Ḥamza al-Kisāʾī.

5) Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* I 252, 3 v. u.: *ḳāna lā jaruddu ʿalā aḥadin ḥarfan iḏā ḳaraʾa*.

bare Berechtigung ausrüsten zu können, hat man den Propheten selbst zur Billigung derselben herangezogen. Es mutet freilich nicht wenig fremdartig an, von dem gewöhnlichen Text abweichende Lesarten als die des Propheten bezeichnet zu sehen [1]), was die Meinung voraussetzen lässt, dass es nichts auf sich habe das Gotteswort in anderer Form zu überliefern als in welcher es der Prophet ursprünglich verkündet hatte. Zu 9 v. 129 wird statt des rezipierten *min anfusikum* („es kam euch ein Prophet aus euch selbst") die Lesart *min anfasikum* („aus eueren Vornehmsten") als *ḳirāʾat rasūl Allāh wa-Fāṭima wa-ᶜĀjischa* (Lesart des Propheten und der F. und ᶜA.) verzeichnet [2]). Und dazu noch ein deutlicheres Beispiel: *ᶜAbdallāh b. abī Sarḥ,* Milchbruder des ᶜOthmān, der sich vor der Eroberung Mekkas zum Islam bekehrt hatte, nach dem Tode des Propheten abtrünnig wurde, um dann unter ᶜOthmān wieder eine hervorragende Stellung im Islamreiche einzunehmen, war beim Propheten als Koranschreiber in Verwendung gestanden. Über diese Tätigkeit sprechend soll er vor den Ḳurejschiten mit dem grossen Einfluss geprahlt haben, dessen er sich beim Propheten erfreute. Ich konnte ihn — sagte er — dahin wenden, wohin ich eben wollte. Er diktierte mir z.B. *ᶜazīzun ḥakīmun.* Ich bemerkte, ob es nicht *ᶜalīmun ḥakīmun* auch täte. „Jawohl" sagte der Prophet, „alles ist richtig" (*kullun ṣawābun*) [3]).

Dass aber solche, dem festen Glauben an die Integrität des

---

1) Es kommt vor, dass auch im Ḥadīth ein Koranwort mit Abweichung von der *maschhūra* zitiert wird; Buch. *Tauḥīd* nr. 29: *ūʾtū* statt *ūʾtītum* (17 v. 87); ersteres wird von Aᶜmasch als die von ihm vertretene Variante erkannt.

2) *Kasschāf* z. St. (I 415). Nach einem Bericht des Nachaᶜī galt es allerdings als unschicklich (kānū jakrahūna) die Lesevarianten mit den Namen ihrer Vertreter zu bezeichnen, als ḳirāʾat ᶜAbdallāh (b. Masᶜūd), ḳ. Sālim, ḳ. Ubejj, ḳ. Zejd u. a. m. Dschāḥiẓ, *Ḥajawān* I 164, 9.

3) *Usd al-ghāba* III 173. Dies steigerten dann spätere Bearbeiter zur Beschuldigung: *wakāna jubaddil al-Ḳorʾān* (ibn abī Sarḥ) habe den Koran eigenmächtig gefälscht (Ibn Schiḥna, *Rauḍat al-manāẓir* [a/R des Ibn al-Athīr, Kāmil, Kairo 1290] VII 147. Vgl. Casanova, *Mohammed et la fin du monde* 101). An Ibn abī Sarḥ wird in einer anderen Überlieferung eine von der hier angeführten verschiedene Erzählung über sein Verhältnis zur Feststellung des Korantextes geknüpft, bei Nöldeke-Schwally I 46 unten.

heiligen Offenbarungstextes nicht eben förderliche Freiheit anderseits in strenger denkenden Kreisen Missbehagen hervorrief; dass es nicht allenthalben als selbstverständlich galt, die Duldung derselben nicht blos als Ausdruck der stillen Nachsicht zu betrachten, sondern ihr grundsätzlich Berechtigung zuzuerkennen, scheint aus folgender, wie gewöhnlich in die früheste Zeit des Islams [1]) hinaufgerückte Erzählung ersichtlich zu sein. In der Schilderung der Paradieseswonnen (56 v. 28) werden geschichtete Bananen (ṭalḥ) erwähnt, unter denen die Seligen sich ergehen. Nun lässt man ᶜAlī die Bemerkung machen, dass ja dies ganz unverständlich klinge: was solle denn die „Schichtung von Bananen" bedeuten? vielmehr wäre hier statt *ṭalḥ* passender *ṭal*ᶜ zu lesen, so dass von Blütenschichten die Rede wäre. Dabei konnte er sich sogar auf eine Parallelstelle berufen (26 v. 148), wo in ähnlichem Zusammenhang in der Tat *ṭal*ᶜ gelesen wird. Die bei dieser Äusserung des ᶜAlī Anwesenden fragen ihn: Wolltest du also in diesem Sinne die Lesung ändern? Darauf entgegnet ᶜAli: „Der Koran wird heute nicht mehr beunruhigt und nicht verändert (innā-l-Ḳurʾāna lā juhādschu al-jauma walā juḥawwalu)" [2]).

Zum Siege gelangt jedoch eine vermittelnde Anschauung. Es wird nicht die Ausschlieslichkeit einer Textgestaltung, die nicht „beunruhigt werden dürfe" dekretiert, aber anderseits auch die schrankenlose Freiheit nicht zugelassen. Ihre traditionelle Beglaubigung findet diese Vermittlung in einem, der später sich entfaltenden Koranlesewissenschaft (*ᶜilm al-ḳirāʾa*) als Ausgangspunkt und Berechtigungsgrund dienenden

1) Den Chalifen ᶜAbdalmalik lässt man Klage darüber führen, dass vom Osten her unberechtigte Ḥadīthe verbreitet werden. Dass er diese Klage mit der Mahnung schliesst: „Haltet euch daran, was in eurem Korantext (*maṣḥafikum*), für den euch der vergewaltigte Imam (ᶜOthmān) Übereinstimmung geschaffen hat und für den er sich des Rates des besten Beraters, Zejd b. Thābit bediente" (*Ibn Saᶜd* V 103, 12), lässt darauf schliessen, dass es sich dabei um (vielleicht omejjaden-feindliche: vom Osten herkommende) *Koranvarianten* handelt.

2) *Ṭabarī* XXVII 93.

Spruch Muḥammeds, nach welchem das Wort Gottes von ihm selbst nach sieben verschiedenen Weisen (*ʿalā sabʿati aḥrufin*) geoffenbart worden sei [1]), von welchen jede als göttlichen Ursprunges betrachtet werden solle [2]); einem Spruch, der wiewohl er mit der talmudischen Anschauung von der gleichzeitig in mehreren Sprachen erfolgten Offenbarung der Thōrā grosse Ähnlichkeit zeigt, von demselben doch unabhängig zu sein scheint. Seiner richtigen Bedeutung nach, über welche die islamischen Theologen selbst nicht im klaren sind — man zählt bis zu 35 verschiedenen Erklärungen [3]) — wird er sich ursprünglich überhaupt nicht auf Leseverschiedenheiten beziehen; jedoch angesichts der überhandnehmenden „Beunruhigung" des Korantextes hat man *ḥarf* [4]) (plur. *aḥruf* oder *ḥurūf*) in diesem Zusammenhang schon sehr früh als Leseverschiedenheit gedeutet und den Spruch für die durch einige Disziplinierung gemässigte Berechtigung der obwaltenden Verhältnisse benutzt [5]). Der Prophet habe den Grundsatz ausgesprochen als man ihm von Abweichungen im Vortrag seines Korantextes benachrichtigte [6]).

Es ist wohl nicht anzunehmen, dass selbst im Sinne dieser Deutung des Spruches, der in die angesehenen Ḥadīth-Samm-

---

1) Darüber Nöldeke [1], 37 ff. (2. Aufl. 48 f.), 195.

2) Für die praktische Bewertung der Textvarianten ist es bezeichnend, dass die vom rezipierten ʿothmānischen Text abweichenden Lesarten, falls aus ihnen Folgerungen für die gesetzliche *Praxis* gezogen werden können, für diesen Zweck volle Berücksichtigung finden (Ibn Tejmijja, *Rafʿ al-malām ʿan al-aʾimmat al-aʿlām* [Kairo, maṭb. al-ādāb 1318] 41).

3) Vgl. *Ḳasṭallānī*, IV 266. Die hauptsächlichsten Erklärungen sind zusammengestellt bei Balawī, *Kitāb Alif-bā* I 210—213.

4) In einer ihrer Beziehung nach mir nicht klaren Mitteilung bei *Ibn Saʿd* VI 67, 25 heisst es, dass Abū Wāʾil als unschicklich gefunden (*kariha*) habe, in bezug auf den Koran- den Ausdruck *ḥarf* zu gebrauchen; er sagte an dessen Stelle stets *ism*.

5) Jemand, der in den Lesarten Bescheid weiss, ist dem entsprechend *ṣāḥib ḥurūf wa-ḳirāʾāt* (bei Ḏahabī l. c. I 197, 11, vgl. *imām ḥāfiẓ fī ḥurūf al-ḳirāʾāt* (ibid. 312, 5 v. u.).

6) Buch. *Chuṣūmāt* nr. 3, *Faḍāʾil al-Ḳurʾān* nr. 5, *Istitābat al-murtaddīn* nr. 9, Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* II 155.

lungen aufgenommen ist, trotzdem er von einer Autorität wie *Abū ʿUbejd al-Ḳāsim b. Sallām* (773—837) als völlig unbeglaubigt gestempelt war [1]), mit der Zahl sieben eine feste arithmetische Begrenzung beabsichtigt sei. Sie wird vielmehr, und auch in ihrer Anwendung auf Textunterschiede, als Exponent der Vielheit gemeint sein [2]): der Koran sei nach zahlreichen aḥruf geoffenbart worden; jedes stelle in gleicher Weise das unerreichbare Gotteswort dar [3]).

Mit der fortschreitenden Disziplinierung der mit dem religiösen Leben eng zusammenhängenden Übungen trat das Bedürfnis hervor, auch der in der Behandlung des Textes der göttlichen Urkunde herrschenden Zügellosigkeit so weit als möglich eine Schranke entgegenzusetzen. Es war nicht mehr tunlich, sie vollends einzudämmen und den Korantext restlos zu uniformieren. Wie im rituellen und gesetzlichen Leben, bei freier Anerkennung der Maḏāhib-Differenzen einerseits ein die Zügellosigkeit einschränkendes Prinzip geschaffen wurde durch die Bedingung, dass eine abweichende Praxis nur in dem Falle zulässig sei, wenn sie sich auf gutes Ḥadīth oder auf kompetente Präzedenzen aus den Kreisen der Gefährten oder Nachfolger berufen könne, wobei anderseits der freien Bewegung in gewissen Grenzen Indulgenz gewährt wurde: so ist auch in der Frage des Korantextes die individuelle Freiheit mit den Forderungen der Gleichförmigkeit ausgeglichen worden.

Nur solchen Varianten wird Berechtigung zuerkannt [4]) und

---

1) *schāḏḏ ghajr musnad*, bei Balawī l. c. 210, 4 v. u.

2) s. Nöldeke [1] 39, [2] 50. Vgl. *Ḳāḍī ʿIjāḍ* bei Zurḳānī zu *Muwaṭṭa* I 363 ganz unten.

3) Im Fiḳh wird die Frage aufgeworfen und mit verschiedenem Resultat erledigt, ob es zulässig sei, dass in liturgischen Übungen der Vorbeter und der der Gemeinde angehörige Andächtige die Korantexte in je verschiedenen Lesarten rezitieren (*ichtilāf ḥarfej al-imām wal-maʾmūm*). Die Verhandlungen darüber bei Subkī, *Ṭab. Schāf.* IV 240 ult. ff.

4) Vom Grammatiker Abū Bekr Muḥammed b. al-Ḳāsim al-Anbārī (st. 939), (Verf. des Aḍdād-Werkes, ed. Houtsma), der auch zahlreiche koranwissenschaftliche Werke verfasste (Flügel, *Grammatische Schulen* 169 ff.), wird eine Schrift: zur Widerlegung jener, die vom ʿothmānischen (oder dem gewöhnlichen) Text

nur solche werden in die allen Nachahmungsversuchen trotzende Wundernatur (iᶜdschāz) des Koranausdruckes inbegriffen, die sich auf kompetente traditionelle Autoritäten berufen können. Jede in diesem Sinne berechtigte Variante habe Anteil an der wunderbaren Natur des göttlichen Koranwortes. Aber über diese traditionell bezeugten Textabweichungen dürfe nicht hinausgegangen werden.

Als erster, der die verschiedenen Koranlesarten kritisch untersuchte, den Gesichtspunkten, durch die sie motiviert sind, nachspürte und die Isnādketten, durch welche sich die seltsamen Lesarten beurkunden, einer strengen Prüfung unterzog [1]), wird ein jüdischer Konvertit aus Baṣra, *Hārūn b. Mūsā* (st. ca. 170—180 d. H.) genannt, der durch Affiliation dem Azd-Stamme einverleibt war. Trotzdem er sich muᶜtazilitisch zum Glauben an die Willensfreiheit bekannte, haben ihn Buchārī [2]) und Muslim als Ḥadīth-Tradenten berücksichtigt und auch der strenge Jaḥjā b. Maᶜīn hat ihn als zuverlässig erklärt (*watthaḳahu*) [3]).

Jedoch diese kritische Einschränkung der Freiheit ist noch immer von zu elastischer Art, um nicht radikales Eingreifen in die Textgestaltung in grösserem Umfange zuzulassen, als dies erwünscht sein mochte. Die Berufung auf kompetente Autoritäten ist keine schwierige Aufgabe, wo dieselbe sich bloss auf mündliche Beglaubigung zu beziehen hat. Die meisten Textabweichungen, die wir im Vorhergehenden als Beispiele angeführt haben, sind auf die angesehensten Gewährsmänner

---

abweichen, *al-radd ᶜalā man chālafa maṣḥaf ᶜOthmān* (oder: *al-ᶜāmma*) erwähnt, die nach Houtsma's Vermutung (Einleitung VII) mit einer im Aḍdād-Werke unter anderem Titel zitierten Schrift des Anbārī identisch sein könnte. Jedoch scheint letztere exegetische Polemik gegen *mulḥidūn*, nicht die Zurückweisung textlicher Abweichungen zu enthalten. Keine der beiden Schriften ist auf uns gekommen.

1) *Huwa awwal man tatabbaᶜa wudschūh al-ḳirāʾāt wa-allafahā wa-tatabbaᶜa al-schāḏḏ minhā wa-baḥatha ᶜalā isnādihi.*

2) z. B. *Iᶜtiṣām* nr. 27 wo er *Hārūn al-aᶜwar* genannt ist.

3) *Chaṭīb Baghdādī* bei Sujūṭī, *Bughjat al-wuʿāt* 406, wo wudschūh *al-Ḳurʾān* in w. *al-kirāʾāt* zu korrigieren war.

des ersten Jahrhunderts, auf Ibn ᶜAbbās, auf ᶜĀjischa, auf ᶜOthmān, den Schöpfer der Koranredaktion, auf dessen Sohn Abān, auf anerkannte Koranautoritäten vom Range eines ᶜAbdallāh b. Masᶜūd und Ubejj b. Kaᶜb zurückgeführt, und sie werden durch die besten Namen der alten theologischen Generation, wie Ḳatāda, Mudschāhid usw. empfohlen.

Hier setzt nun die wörtliche Deutung des unklaren Ḥadīth von den *sieben aḥruf* ein. Wie im Gesetz die Imame der vier *madāhib*, so wurden auf dem Gebiete der Koranlesung mit der Zeit sieben, je eine Variantenrichtung repräsentierende Schulen anerkannt, deren mit Namen genannte Imame ihre Lesarten auf beglaubigte Tradition stützen und auf die sich die Gleichberechtigung in der Konstituierung des Textes beschränken solle [1]).

Dementsprechend wird vom Fachgelehrten in der Koranlesewissenschaft (*ḳāriʾ* oder *muḳriʾ*) bald gefordert, dass er den heiligen Text nach allen diesen sieben Lesarten innehabe; sonst könne er auf den Titel eines Koranlesers nicht Anspruch machen [2]). Diese Meisterschaft wird stets hervorgehoben, so oft von irgend einem Gelehrten seine Qualität als *muḳriʾ* gerühmt wird [3]). Die Gleichberechtigung der Lesarten [4]) kommt praktisch zuweilen auch dadurch zum Ausdruck, dass, obwohl die Rezipierung der einzelnen Ḳirāʾa-Systeme auf je verschiedene Gebiete des Islams verteilt ist, es doch vorzukommen

---

1) Über den Entwicklungsgang dieser Festsetzung, Brockelmann I 189.

2) Hischām b. ᶜUbejdallāh al-Rāzī (st. 836) bei Ibn ᶜAbdalbarr, *Dschāmiᶜ bajān al-ᶜilm* 121, 10 v. u.

3) Vgl. das Epithet *Sabᶜa zāde*, das der Vater des Grossvezirs *Kütschük Saᶜīd Pascha* führte, mit der Begründung, dass sieben seiner unmittelbaren Vorfahren, die das Amt des Vorbeters bei der Gerberzunft in Angora ausübten, den Text des Korans nach den sieben *aḥruf* meisterten (Süssheim in *Festschrift Hommel* II 303).

4) Dieselbe wird durch die provinzielle Bevorzugung einer besonderen unter den sieben Lesarten nicht aufgehoben, wie wenn, freilich nur volkstümlich, das (nach Muḳaddasī zumeist im Maghrib begünstigte) System des Nāfiᶜ als *ḳirāʾat ahl al-dschenne* (die Lesart der Leute des Paradieses) ausgezeichnet wird (*Taus. und Eine Nacht* [Būlāḳ 1279] II 369, 15. N. 446).

scheint, dass wie *Schaʿrānī* (st. 1565) von den Koranlesern seiner Zeit (*ḳurrāʾ zamāninā*), freilich mit Missbilligung berichtet, die Rezitatoren bei jedem Wort sämtliche beglaubigte Varianten verlautbaren [1].

Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass in diesen Festsetzungen das Element der Freiheit die Siebenergrenze bald überschreitet. Wie der Geograph *Muḳaddasī*, der für seine Zeit (letztes Drittel des zehnten Jahrhunderts) und sein Beobachtungsgebiet das Vorherrschen je eines Lesesystems, in vier Hauptgruppen auf Provinzen verteilt, von dreizehnerlei nach ihren Autoritäten aufgezählten Lesevarietäten berichten kann, mit dem Zusatz, dass „nach der Meinung der meisten Imame alle richtig seien" [2], so hören wir anderseits von acht [3] oder auch zehn massgebenden kanonischen Lesern, deren sukzessives Auftreten bis in das neunte Jahrhundert Chr. reicht [4]. Später ist allerdings die erweiterte Zahl der Variantengruppen durch Reduzierung auf sieben Schulrichtungen [5] der in diesem Sinne gedeuteten Aḥruf-Tradition wieder angepasst worden [6].

---

1) *al-Durar al-manthūra fī zubad al-ʿulūm al-maschhūra*, ed. Schmidt (Petersburg 1914) 8, 9 ff. Es ist nicht ersichtlich, ob sich diese Nachricht auf den Siebenerkanon beschränkt, oder ob sie bedeutet, dass auch noch mehr Varianten in die Rezitation einbezogen wurden.

2) *Bibl. Geogr. arab.*, ed. de Goeje III 39, 11 ff.

3) *Ibrāhīm b. ʿAbdalrazzāḳ* aus Antiochien (st. 949) verfasste ein Buch darüber (*Jāḳūt*, Geogr. W B. I 388, 7).

4) Brockelmann II 112 nr. 15.

5) Neben den sieben Lesarten des Ibn Mudschāhid werden noch besonders die „Lesart des Propheten" (*Fihrist* 31, 20, vgl. oben S. 35) oder nach einem andern Bericht ausserdem die „des ʿAlī b. Abī Ṭālib" (*Samʿānī* bei Jāḳūt l. c. II 118, 7) erwähnt. Dass 30 v. 53 wiederholt *ḍuʿf* (nicht ḍaʿf) zu lesen sei, wird als Anweisung des Propheten erwähnt (s. die Kommentare); desgleichen wird die Bevorzugung der Lesart *scharb* (gegen schurb oder schirb) 56 v. 55 mit einem Isnād bei Ṭabarānī (*Muʿdscham Ṣaghīr*) 233 als Lesart des Propheten verzeichnet. Eine Sammlung von Lesarten des Propheten gibt Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ*, II 152—156: *abwāb al-ḳirāʾāt ʿan rasūl Allāh*. Es ist allerdings unklar, wie neben den auf Muhammed selbst zurückgeführten *ḳirāʾāt* noch andere aufkommen oder sich behaupten konnten; es sei denn, dass die Isnād-Beglaubigung der ersteren (wie aus den Glossierungen des Tirm. ersichtlich ist) von der Kritik nicht als stichhaltig anerkannt wurde.

6) Nöldeke [1] 294.

Zur ḳirāʾa des ʿAlī und des Zejd b. ʿAlī s. Griffini l. c. CXII ff und 314 ff.

Durch das Festhalten an dieser bestimmten Zahlengrenze sollte ein Damm aufgerichtet werden, durch den das Überfluten willkürlicher, wenn auch geistreicher Einfälle zu verhindern sei. Man wollte dadurch, gegenüber der überhandnehmenden Willkür und zu befürchtenden Schrankenlosigkeit, endlich einigermassen festen Boden gewinnen.

Jedoch diese auf die relative Beschränkung der Freiheit in der Behandlung des Korantextes abzielenden Bestrebungen sind nicht allgemein durchgedrungen. Wir können in diesem Teil der islamischen Wissenschaft eine geradezu rätselhafte Unschlüssigkeit beobachten. Hervorragende Theologen bestreiten der Regel von den „sieben aḥruf" ihre beschränkende Absicht, indem sie auf die Tatsache hinweisen, dass jene sieben sogenannten kanonischen Lesarten, die durch kompetente alte Autoritäten vertretenen Lesemöglichkeiten in Wirklichkeit nicht erschöpfen. Die Beschränkung sei pure Erfindung der Späteren und habe in der älteren Tradition nicht die mindeste Begründung. Es sei Gaukelei, einen Zusammenhang zwischen den Leserschulen und der Tradition von den „sieben Lesearten" zu konstruieren. Anerkannte Vertreter der theologischen und insbesondere der Koranwissenschaft sind Anwälte der fortgesetzten Freiheit. *Abū Bekr ibn al-ᶜArabī* (Ḳāḍī von Sevilla, st. 1151), der als Autorität in der Koranlesekunst angesehene *Abū Muḥammed Makkī b. abī Ṭālib al-Ḳajsī* (al-muḳriʾ, st. 1045) [1]) und noch manche andere der besten Namen finden wir unter den Gegnern der Siebenerschranke [2]). Der hauptsächlich als Verfasser eines für die Geschichte der Kreuzzüge wichtigen Quellenwerkes über Nūr al-dīn und Saladin [3]) bekannten, jedoch trotz der hohen Schätzung,

1) Brockelmann I 406. Ibn Ḥazm hatte persönlichen Verkehr mit ihm (*Milal* IV 125, 10).

2) Sie sind mit ihren Urteilen über diese Frage im *Itḳān* (Kap. 22 ff.) I 100—103 erschöpfend angeführt.

3) Brockelmann I 317. Zu seiner historischen Betätigung gehört auch sein Auszug (muchtaṣar) der riesenhaften Damaskus-Monographie des *Ibn ᶜAsāḳir*.

die ihm in der islamischen Literatur gerade auf theologischem Gebiete zuteil wird [1]), in dieser Richtung nicht gewürdigte [2]) *Abū Schāma* (st. 1268) spricht in ganz entschiedener Weise sogar die Meinung aus, dass es dem *idschmāᶜ* der zuständigen Gelehrten widerspreche, die Tradition von den sieben geoffenbarten *aḥruf* auf die sieben kanonischen Leseschulen zu beziehen, wie dies die Ansicht einiger unwissender Leute (*baᶜḍ ahl al-dschahl*) sei [3]). Abū Schāma verfasste ein Spezialwerk über die verschiedenen Erklärungsweisen der *Aḥruf*-Tradition [4]); demselben wird wohl dies Urteil entnommen sein.

In der Tat bleibt man in späterer Zeit bei den kanonisierten sieben (bezw. zehn) Lesartengruppen nicht stehen. Der bekannte Kommentator der Traditionssammlung des Buchārī, *Schihāb al-dīn al-Ḳasṭallānī* (st. 1517), der in Kairo am selben Tage zu Grabe getragen wurde an dem der ᶜothmānische Eroberer, Sulṭān Selīm siegreich in die Nilstadt einzog, bezieht sich in seinem Werke öfters [5]) auf sein „grosses Buch über die vierzehn Lesarten des Korans" [6]). Die gelehrte Sklavin

---

Nach *Maḳḳarī*, I, 659 hat er über dieses *muchtaṣar* in Damaskus Vorlesungen gehalten.

1) Er gilt als *mudschtahid* (d. h. als Gelehrter, der ohne Rücksicht auf eine bestimmte Schulrichtung zur unabhängigen Urteilsbildung berechtigt ist) und man staunt darüber, dass er sich nichtsdestoweniger positiv zur schāfiᶜitischen Schule (als muḳallid) bekannte (Ibn Hadschar al-Hejtamī, *Fatāwī ḥadīthijja* 124, 13).

2) Besonders kommt dabei in Betracht seine in meiner Einleitung zur *Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte* 2 Anm. erwähnte Schrift, sowie das bei Sujūṭī häufig angeführte *al-Murschid al-wadschīz*. Sein Schüler und Nachfolger im Lehramt, al-Nawawī zitiert von ihm (die Stelle ist mir entgangen) einen gegen bidaᶜ eifernden Traktat u. d. T. *al-Bāᶜith ᶜalā inkār al-ḥawādith wal-bidaᶜ*.

3) *Zurḳānī* zu Muwaṭṭa I 364, 21 ff.; *Itḳān* (Kap. 22) I 100. Auch andere angesehene Autoritäten bezeichnen diese „Meinung der gewöhnlichen Leute (*al-ᶜawāmm*)" als „hässliche Ignoranz" (*dschahl ḳabīh*; *Itḳān* [Kap. 17] I 63, 14).

4) Nöldeke–Schwally I 50, 4.

5) *Kitābī al-kabīr fi-l-ḳirāʾāt al-arbaᶜat ᶜaschar*, z.B. I 189 (zu *ᶜIlm*, nr. 8), VI 99 (zu *Faḍāʾil al-aṣḥāb*, nr. 6), VII 146 (zu *Tafsīr*, nr. 98), ibid. 238 (zu *ibid.* nr. 158), IX 37 (zu *Adab*, nr. 38). Vgl. aus späterer Zeit Brockelmann, II 327, nr. 14.

6) Wie es scheint, verschieden von Brockelmann II 73, nr. 4.

Tawaddud lässt man von sich rühmen, dass sie den Koran nach den sieben, den zehn und den vierzehn Lesarten lesen könne [1]).

Diese Anschauung ist mit dem aus älterer Zeit gegenüber den Lesarten bezeugten Verhalten der Orthodoxie in vollem Einklang. Man hat es als Pietätlosigkeit betrachtet, über Lesarten, die von frommen Autoritäten herrühren, den Stab zu brechen und mögen sie sich noch so sehr von der Heerstrasse der üblichen Koranlesung entfernen [2]). Wir haben die „Gefährten" ᶜAbdallāh b. Masᶜūd und Ubejj b. Kaᶜb als Urheber der radikalsten Eingriffe in den Korantext kennen gelernt. Nichtsdestoweniger wird unter den gemissbilligten Eigentümlichkeiten einer dissentierenden dogmatischen Schulrichtung besonders hervorgehoben, dass ihr Stifter *Ḍirār b. ᶜAmr* die Lesarten dieser beiden Autoritäten zurückgewiesen und sie als von Gott geoffenbart nicht anerkannt habe [3]).

Das Höchstmass der Eindämmung der Willkürlichkeit wird erreicht in der Forderung, dass die Lesarten den Gesetzen der arabischen Sprache entsprechen müssen und aus dem graphischen Gerippe der arabischen Konsonantenschrift begründet werden können, Bedingungen, die bei den Lesarten der beiden erwähnten Autoritäten, mit ihren Textzusätzen und Wortvertauschungen freilich nicht zutreffen.

Besonders sind es die *Mutakallimūn*, die dem masoretischen Korantext gegenüber ihre Freiheit nicht einschränken lassen. „Es sei zulässig — sagen sie — in der Feststellung der Lesarten seine subjektive Meinung (*al-raʼj*) und seine unabhängige

1) *Tausend und Eine Nacht*, ed. cit. II 360, 9 (N. 438).

2) Bei Gelegenheit einer als *schāḏḏ* bezeichneten, auf ᶜAbdallāh b. Masᶜūd zurückgeführten Variante zu 51 v. 58 (*innī anā al-razzāḳ* für *inna-llāha huwa al-razzāḳ*) sagt Ḏahabī nach einer gewundenen Auseinandersetzung schliesslich, dass man diese Variante doch nicht absolut zurückweisen dürfe, da sie doch von einer zuverlässigen Autorität tradiert ist und da die Verschiedenheit in der Lesung des Korantextes einmal eine gegebene Tatsache ist (*Taḏkirat al-ḥuffāẓ* I 359 oben).

3) Baghdādī, *Kitāb al-farḳ* 202, 2.

Ansicht (*al-idschtihād*) selbständig zu betätigen, wenn von seiten der Sprachrichtigkeit gegen dieselbe nichts eingewendet werden kann"; ganz gleichgültig sei dabei, dass solche selbsterschlossene Lesarten auf den Propheten formell nicht zurückgeführt werden können [1]).

Freilich lässt man sich solche individuelle Freiheit nur von anerkannten orthodoxen Autoritäten gefallen; sie dürfe nicht den Stempel kecker Zügellosigkeit [2]), oder am Korantext geübter Schulmeisterei an sich tragen. Ferner müsse die Anerkennung abweichender Lesarten eine ernste Gemeinde von Anhängern als ihre Stütze nachweisen können, die sie über das Niveau launenhafter persönlicher Einfälle emporhebt. Was in diesem Sinne verurteilt und zurückgewiesen wird (dazu gehören auch die Konjekturen der Mutakallimūn), gehört in die Klasse der auch von den Anwälten der Freiheit strenge abgelehnten *schawāḏḏ* (sing. schāḏḏatun) d. h. völlig isolierter, von zurechnungsfähigen Koranlesern nicht aufgenommener Konjekturen [3]). Die Philologie zieht zwar auch diese in den Kreis

---

1) *Itḳān* (Kap. 22) I 97 ult.

2) Man hat Korantexte gelegentlich auch witzweise verändert, natürlich ohne solche Schnurren als ernstgemeinte Lesarten ausgeben zu wollen. Von einem als grossen Korangelehrten (*aḥad al-ḥuffāẓ al-kibār*) gerühmten *ʿOthmān b. abī Schejba* (Kufenser, st. 853, einer der Schejche des Buchārī) wird erzählt (Ḏahabī, *Taḏk. ḥuff.* II 30 ult.), er sei ein Spassmacher (mazzāḥ) gewesen, der selbst Korantexte veränderte (jataṣaḥḥaf), um dadurch Witze anzubringen. „Vielleicht — wird hinzugefügt — hat er dafür bussfertig Reue geübt". Aber auch sein ernstes *Tafsīr* beruht häufig auf solchen Misslesungen, weswegen ihn Dāraḳuṭnī (im Kitāb al-taṣḥīf) seine Kompetenz als Korankenner vollends in Abrede stellt (*Ḳasṭallānī* II 514 zu Buch. *Dschanāʾiz*, nr. 83).

Ein Humorist hat einmal im Hinblick auf die in der Nähe von Schahrazūr ihr Unwesen treibenden Kurden 9 v. 98 statt „die Araber sind hart im Unglauben u. s. w." gelesen: „die Kurden (al-akrād)" u. s. w. Darüber zurechtgewiesen sagte er: „Gott hat keine Reise nach Schahrazūr unternommen um sich von der Schlechtigkeit der Umwohner zu überzeugen" (*Jāḳūt*, Geogr. W B. III 341, 20). Subkī (*Tab. Schāf.* V 129, 5) erzählt, dass beim Begräbniss des ʿAlī b. Hibatallāh al-Dschummejzī (st. 1248), der selbst ein berühmter Kenner der Koranlesarten war, der mit der Koranrezitation Betraute 43 v. 61 statt la-ʿilmun, um dadurch eine geistige Pointe anzubringen, *la-ʿalamun* las.

3) *Al-Dānī* bei Brockelmann, I 407, nr. 6; *Abū Bekr al-Chwārizmī* (st. 1002) nennt als Typus der Erfinder solcher Seltsamkeiten (*nawādir*) der Koranlesung

ihrer Erörterungen [1]); aber die theologische Korankritik nimmt ihnen gegenüber eine ablehnende, ja auch streng verurteilende Stellung ein.

Bis in die späten Zeiten führt ihre Litteratur scharfe Polemik gegen solche Willkürlichkeit [2]). Denn es hat ja immer selbständige Köpfe gegeben, denen evidente Unkorrektheiten im Korantexte, wenn sie auch von den anerkannten kanonischen Lesern übersehen oder geduldet, zuweilen auch gerechtfertigt wurden, nicht als unantastbare Heiligtümer galten. Solche Kritiker mussten aber immer auf den energischen Protest der strengen Orthodoxie gefasst sein, die wenn sie auch in der Zulassung der Freiheit über die als kanonisch anerkannten „Leser" hinausging, die willkürliche Konjektur in das verpönte Gebiet der *schawādd* verwies und als in diese Klasse gehörig verurteilte [3]). Sie hatten, zumal wenn sie von berufsmässigen Leuten mit dem ernsten Anspruch auf Anerkennung versucht wurden, zuweilen auch schwere Ahndung von Seiten der die religiösen Güter handhabenden Kreise zur Folge, in denen man der Ausweitung des Gebietes der Freiheit nicht allzusehr gewogen war. Im Jahre 322 und 323 d. H. (934—5 Chr.) haben in Baghdad zwei berufsmässige Koranleser sehr unangenehme Erfahrung damit gemacht, dass sie vom ᶜothmānischen Text abweichende Lesarten in Kurs bringen wollten. Der eine (*Ibn Schannabūd* [4]), zu dessen Schülern auch Muᶜāfā b. Zakarijjā,

---

einen Abu-l-ᶜIbar (*Rasāʾil* [ed. Konstantinopel, Dschawāʾib-druckerei, 1297] 193, 14).

1) *Ibn Dschinnī* verfasste eine Schrift über die grammatische Determination solcher Lesarten, Brockelmann I 126, nr. 7 = Rescher, ZA. XXIII 8, nr. 17.

2) Der aegyptische Mālikit *Schams al-dīn al-Nuwejrī* (st. 1453) schrieb ein polemisches Werk gegen solche schawādd der Koranlesung, Brockelmann II 113, nr. 21 (= Kremer'sche Hschr. nr. 80).

3) Es werden Korangelehrte genannt, die ausser den kanonischen Lesarten auch noch die schawādd inne hatten (*Jākūt*, ed. Margoliouth III 65, 6 = Sujūṭī, *Bughjat al-wuᶜāt* 219 12; *Jākūt* l. c., V 113, 9).

4) Schüler des mekkanischen Koranlesers Abū Muhammed Isḥāk al-Chuzāᶜī, Tradenten der Mekkamonographie des Azraḳī, *Chroniken d. St. Mekka*, ed. Wüstenfeld, I XIV, 11. wo der Name richtigzustellen ist. — Der bei P. Loosen in *Zeitschr. für Assyriologie* XXVII 200, 3 v. u. erwähnte I. Sch. ist ein anderer.

der hervorragendste Jünger des grossen Ṭabarī gehört [1]), wurde durch den auch als Kalligraph berühmten Vezir *Ibn Muḳla* wegen prinzipiell ganz belangloser Lesevarianten [2]) einem peinlichen Gerichtsverfahren unterzogen, bei dem sich der Angeklagte den zu seinem Verhör versammelten Richtern und Sachverständigen (zünftigen Koranlesern) gegenüber sehr herausfordernd benahm. Selbst dem Vezir soll er ganz rücksichtslos entgegengetreten sein und ihm, nachdem er beschämende Züchtigung über ihn verhängte, die — bekanntlich eingetroffene — Verwünschung entgegengeschleudert haben, dass ihm selbst einmal die Hand abgehauen werden möge. Schliesslich wurde er zu Kerkerstrafe verurteilt und er konnte erst nachdem er in feierlicher Weise die Bekehrung von seinem Irrtum auch in einem, im Text erhaltenen Protokoll [3]) dokumentiert hatte, seine Freiheit wieder erlangen. Merkwürdigerweise wurde ihm auch zur Last gelegt, dass er in seiner Koranrezitation die Interpolationen des ᶜAbdallāh b. Masᶜūd und des Ubejj b. Kaᶜb aufgenommen habe.

Zu seiner Schule gehörte der Koranleser (al-muḳriʾ) *Abū Bekr al-ᶜAṭṭār* (st. 965), der wegen seiner Lesefreiheiten gleichfalls einer peinlichen Untersuchung unterzogen wurde, die dazu führte, dass seine für die Textabweichungen argumentierenden Schriften dem Scheiterhaufen übergeben wurden. Trotzdem auch er weiterer Verfolgung sich durch feierlichen Widerruf entzog, soll er dennoch bis an sein Lebensende an seinen Textvarianten festgehalten haben [4]).

Insbesondere war den Theologen die schulmeisterische Intervention der Philologen [5]) überaus missliebig, trotzdem sie in

---

1) Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* III 217.

2) Sie sind im *Fihrist* 31, 27 ff. und der in den Anmerkungen z. St. verzeichneten Litteratur aufgezählt.

3) *Kitāb tauba*; ein Specimen eines solchen Dokumentes s. *ZDMG* LXII 20.

4) *Muh. Stud.*, II 240; *Jāḳūt*, ed. Margoliouth, VI 300, 500, daraus Sujūṭī, *Bughjat al-wuᶜāt* 36; vgl. *Ibn al-Athīr*, ad. ann. 322 (VIII 221), *Abulmaḥāsin*, ed. Juynboll, II 289.

5) Wir begegnen allerdings Ḥammād al-rāwija, Alferrā u. a. Sprachgelehrte

der Regel sich viele Mühe geben sprachliche Schwierigkeiten des Korans, ohne in den überlieferten Text verändernd einzugreifen, auszugleichen [1]). Jedoch man hält sie im allgemeinen für unbefugt, gleich berufsmässigen Koranlesern, von ihrem Gesichtspunkt aus am Gefüge des heiligen Textes zu rütteln [2]). In älteren Zeiten anerkannte man wohl auch Lesarten, die durch das Bedürfnis hervorgerufen waren, der strengen grammatischen Regel zuwiderlaufende Wortformen und Satzgefüge des Korans derselben anzupassen. Beispielsweise wird 49 v. 9, wo ein Pluralprädikat mascul. (*iḳtatalū*) auf ein Dualsubjekt femin. (*ṭāʾifatāni*) bezogen ist, durch einige Koranleser mit der Forderung der Grammatik dadurch in Einklang gebracht, dass der eine (Ibn abī ᶜAbla) das Prädikat als Dualis femin. (*iḳtatalatā*), der andere (ᶜUbejd b. ᶜUmejr) als Maskulinum, jedoch jedenfalls als Dualis liest (*iḳtatalā*), wodurch wenigstens einigermassen die grammatische Kongruenz hergestellt wird [3]). In späteren Zeiten wird der Gebrauch des grammatischen Rotstiftes sehr übel genommen [4]). Sehr unzart wird z. B. der berühmte Philolog *al-Mubarrad* abgeführt, als er sich ganz schüchtern zur Ausgleichung einer syntaktischen Unebenheit [5]) zum Worte meldet. Es heisst nämlich an einer zum geflügelten Wort der islamischen Ethik gewordenen

---

als Träger berücksichtigter Koranlesarten. Zamachscharī zu 2 v. 3 führt sogar eine besondere Lesart (*juʾḳinūna*, mit Hamza) vom frivolen Dichter Abū Ḥajja al-Numejrī an; vielleicht blos im Sinne eines Curiosums.

1) Ein bezeichnendes Beispiel ist ihre Bemühung um 58 v. 4, um die der Analogie nicht entsprechende Konstruktion des Verbums *ᶜāda* (zurückkehren) mit Praeposition *li* zu rechtfertigen (LA s. v. IV 310, 5 v. u.).

2) Bei Ḥadīthtexten war der Eingriff der Grammatiker nicht so unwillkommen (*Muh. Stud.* II 239).

3) *Kasschāf* z. St. (II 359).

4) Als schāḏḏ-Variante kann sich eine der grammatischen Regel nach fehlerhafte Lesart einschleichen (Beispiel bei Nöldeke, *Zur Gramm. d. klass. Arabisch* 43, 8), die man sich jedoch bemüht grammatisch zu motivieren: 2 v. 57 *ithnatā ᶜascharata* (LA s. v. ᶜschr, VI 244, 11).

5) Über ähnliche stilistische Freiheit, namentlich in der Korrespondenz der Glieder in Vergleichungen Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* 10.

Koranstelle, in welcher der Prophet über die Abänderung der Gebetsorientation (Ḳibla) sich äussert (2 v. 172): „Nicht dies ist Frömmigkeit, dass ihr eure Gesichter gen Osten oder gen Westen wendet, sondern Frömmigkeit ist wer an Allah glaubt und an den jüngsten Tag und an die Engel und an das Buch und an die Propheten, u. s. w.". „Frömmigkeit ist, wer" unläugbar ein Anakoluthon, das sich zwar mit Scharfsinn unter das Joch syntaktischer Forderungen zwingen liess, aber nach dem Geschmack des Mubarrad doch nicht in Gottes Mund gegeben werden könne. Der berühmte Philologe hat denn auch den Mut auszusprechen: „Gehörte ich zu den kompetenten Autoritäten des Koranlesens, so würde ich hier statt *al-birr* (die Frömmigkeit) *al-barr* (der Fromme) vorschlagen" [1]). Dafür hat er noch Jahrhunderte nach seinem Tode den Zornausbruch des Orthodoxen zu ertragen, der gerade die rezipierte Lesart *al-birr* der rhetorischen Unübertrefflichkeit des Gotteswortes entsprechend findet.

Scharfer Zurechtweisung von derselben Seite ist, wegen ähnlicher philologischer Konjektur, auch der feinsinnige *Zamachscharī* (st. 1143) nicht entgangen.

Zu 6 v. 138 „So haben auch vielen der Götzendiener ihre Genossen *(schurakāʾuhum)* vorgespiegelt die Tötung ihrer Kinder" einer Stelle, an deren syntaktischem Gefüge sich mehrere Varianten angesetzt haben, wird auch eine Lesart des *Abū ᶜĀmir* [2]) überliefert, lautend: *zujjina* .... *ḳatlu aulādahum schurakāʾihim* (wörtlich:) „es wurde ihnen vorgespiegelt das Töten ihrer Genossen ihre Kinder", d. h. dass ihre Genossen ihre Kinder töten mögen. Hier wäre *ḳatlu schurakāʾihim* „das Töten ihrer Genossen" (gen. subj.) ein status con-

1) Vgl. *Kasschāf* z. St. (I 87) und die polemische Zurechtweisung des *Ibn al-Munejjir*. Jedoch auch als zuständig anerkannte „Leser" haben an dieser Stelle aus demselben Grund ähnliche, in den Kommentaren verzeichnete Varianten vorgeschlagen. Mubarrad hat dieselbe Bemerkung wohl auch auf 2 v. 185 bezogen, wo dieselbe syntaktische Erscheinung vorliegt.

2) Es ist die Lesart der Syrer; vgl. Karabacek, *Ein Koranfragment des IX. Jahrhunderts* (Wiener Sitzungsberichte Phil. Kl., 184 Bd., Nr. 3) 36.

structus, dessen Komponenten durch das Objekt (*aulādahum*) getrennt sind. Diese Sprengung des st. cst. widerstrebt dem feinen grammatischen Geschmack des *Zamachscharī* [1]), auf dessen Tätigkeit auf dem Gebiete der Koraninterpretation wir in einem der weiteren Abschnitte einzugehen haben. „Käme derartiges in der Poesie als licentia poetica vor, so würde es als weitgehende Freiheit beanstandet werden; wie erst in ungebundener Rede und wie erst recht im Koran, der durch das schöne Gefüge seines Ausdruckes wunderbar und unerreichbar ist?" Zamachscharī sucht auch einen graphischen Anlass, der die seiner Ansicht nach unbrauchbare Lesart des Abū ʿĀmir hervorgerufen hat. Darob noch über ein Jahrhundert später Zetern des orthodoxen Kritikers Ibn al-Munejjir, mālikitischen Ḳādīs in Alexandrien, der in dieser Ansicht des Zam. eitel Ketzerei findet. „Die Bekenner der Wahrheit wissen, dass alle sieben Lesarten durch den Engel Gabriel dem Muhammed mitgeteilt wurden und sich von dorther auf die Imame der Koranlesekunst fortpflanzten. Da hat schulmeisterliche Kritik keinen Platz; sie zu üben, wäre eine Tat sündhafter Anmassung eines grammatischen Pedanten. Der Korantext unterliegt nicht den grammatischen Analogien, vielmehr ist er Quelle und Muster für dieselben" [2]); er biete das Korrektiv für den richtigen arabischen Sprachgebrauch, nicht aber umgekehrt [3]);

Vgl. Nöldeke, WZKM VI 349.

---

1) Vgl. auch seine Bemerkung zu der 14 v. 48 vorgeschlagenen Lesart: *muchlifa waʿdahu rusulihi* (I, 511).

2) Fachr al-dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghajb* VI 69 mit Bezug auf Berichte, nach welchen ʿOthmān, ʿĀjischa u. A. die grammatische Konstruktion in 20 v. 66 (*inna* mit Nomin. des Subjekts) als fehlerhaft erklärten: „Die Muslime stimmen überein darin, dass alles was zwischen den zwei Einbanddeckeln ist, Gotteswort sei, darin Fehler und Versehen nicht vorkommen können. Hieraus folgt die Unrichtigkeit dessen, was von ʿOthmān und ʿĀjischa berichtet wird".

3) *Ibn al-Munejjir* zu Kasschāf 6 v. 138 (I 313 f.); *Niẓām al-dīn al-Nīsābūrī* (Ende des XIII., Anfang des XIV. Jhd.'s) Tafsīr gharāʾib al-Ḳurʾān (Kairo 1321 a/R. des Ṭabarī-Kommentars) I 6, 2; *Ḳasṭallānī* VII 146 (zu B. *Tafsīr*, nr. 98): *al-ʿarabijja tuṣaḥḥaḥu bil-ḳirāʾa lā al-ḳirāʾa bil-ʿarabijja.* Denselben Anspruch erhebt auch noch ʿ*Alī Muhammed* (der Bāb) in bezug auf die sprachlichen Schnitzer in seinen arabischen Gedichten (*Le Béyan persan*, traduit par Nicolas [Paris 1911] I 45; vgl. das persische Zitat bei Rosen, *Les Manuscrits Persans*

ein Prinzip, für das sich übrigens — in bezug auf die rezipierten Lesarten — Zamachscharī selbst mit Entschiedenheit einsetzte [1]). Und nun häuft der orthodoxe Opponent des Zamachscharī Beispiele aus den Poeten, durch die die Zulässigkeit der Trennung der Komponenten des status constr. von einander philologisch bezeugt wird, Beispiele allerdings, von derengleichen Zamachscharī eben behauptet hatte, dass sie als licentia poetica zur Not wohl zulässig, aber immerhin als unfein zu beanstanden seien. Für die der gewöhnlichen Lesart zugeeignete Autorität ist der von dem eben genannten mālikitischen Ḳāḍī in seiner Glosse zu 5 v. 42 ausgesprochene, in weiten Kreisen als massgebend anerkannte Grundsatz bezeichnend, wonach eine induktive Untersuchung der Lesarten (*al-mustaḳra'u min wudschūh al-ḳirā'āt*) zu der Überzeugung führt, dass in der Regel die allgemein verbreiteten auch den rhetorischen Forderungen mehr entsprechen als die variae lectiones [2]).

* * *

Die üppig wuchernden Lesarten älterer Korangelehrten haben auch dem Humor als Gegenstand gedient.

Eine der ehrwürdigsten Gestalten der arabischen Litteratur ist der einsame blinde Gelehrte und Dichter *Abu-l-ʿAlā* (st. 1057), genannt *al-Maʿarrī*, nach seinem Wohnorte, dem aus

---

de l'Institut des Langues Orientales [St. Petersburg 1886] 3 Anm.). Dasselbe gilt vom lexikalischen Sprachgebrauch des Propheten im Ḥadīth: *wa-nuṭḳ afṣaḥ al-fuṣaḥā min aḳwā al-dalā'il* (*Kasṭall.* II 165 zu Buch. *Aḏān*, nr. 162, wo vom Knoblauch die Bezeichnung als Baum [*schadschara*] gebraucht wird).

1) Zu 4 v. 160 (dem unbequemen al-muḳīmīna — das viele als Schreibfehler betrachten): „Man darf nicht berücksichtigen die Meinung derer, die einen Schreibfehler im Text des maṣḥaf voraussetzen. Dies tun nur solche, die die Anwendung des Akkusativs (in dem vorliegenden Falle) nicht kennen und nicht wissen, dass die Altvorderen, deren Gleichniss im Alten Testament und im Evangelium zu finden ist, mit hochsinnigem Eifer erfüllt waren für den Islam und die Abwehr aller Angriffsmöglichkeiten gegen ihn. Wie sollten diese im Gottesbuche eine Furche bestehen lassen haben, die erst die Nachfolger auszufüllen, einen Riss, den erst diese auszubessern hätten?" (I 239).

2) *Kasschāf* I 257.

der Geschichte der Kreuzzüge zu tragischer Berühmtheit gelangten syrischen Städtchen *Ma^carrat al-No^cmān*, das Boëmund, Prinz von Antiochien, nach einem hartnäckigen Widerstand der Einwohner — die Muslime wendeten hier zu allererst griechisches Feuer gegen die Kreuzfahrer an — dem Islam entriss. Dies geschah kaum ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des Abu-l-^cAlā, der dem Städtchen eine Berühmtheit in der arabischen Litteraturgeschichte verschaffte. Wegen seiner von unabhängigem Freisinn getragenen Epigramme hätte der Name dieses einsamen blinden Denkers wohl ebenso verdient, Gegenstand der Huldigung selbst der europäischen Nachwelt zu werden, wie der des persischen „*Zeltmachers*" (st. 1121). Freilich sind die Epigramme des ersteren, wegen des zuweilen gesuchten Charakters ihrer Ausdrucksweise und der oft tieferliegenden philologischen Voraussetzungen ihres Verständnisses zu allgemeiner Verbreitung und populärer Anerkennung weniger geeignet als die glatten, leichtverständlichen, einschmeichelnden und an überraschenden Pointen reichen Sprüche des Chajjām.

In der Form eines wissenschaftlichen Sendschreibens an seinen Freund *^cĪsā b. Manṣūr* hat al-Ma^carrī ein in litteraturgeschichtlicher Beziehung in hohem Masze beachtenswertes, bisher wenig gewürdigtes Werk hervorgebracht: kein geringeres als die Bearbeitung des Motivs der *Divina comedia* dritthalb Jahrhunderte vor *Dante*. In Begleitung des genannten Freundes unternimmt er einen Streifzug durch Paradies und Hölle. Sie schreiten mit einander durch die verschlungenen Räume der jenseitigen Welt und unterhalten sich dabei mit den Bewohnern derselben (zumeist Dichtern), denen sie auf ihrem Rundgang begegnen, über die Ursachen ihrer Bestimmung zur Paradiesesseligkeit oder zur Höllenqual. Zu ihrem Erstaunen treffen sie die Dichter des Heidentums im Paradies; Gott habe ihnen ihr Heidentum nicht schwer angerechnet; er habe ihnen vielmehr wegen einiger ihrer an moralische und religiöse Betrachtungsweise anklingender Verse ihre Gottlosig-

keit nachgesehen und sie ins Paradies eingelassen. Daher führt dies geistvolle, in philologischer Beziehung (denn der Verfasser lässt sich auf die Kritik der Produkte der Dichter ein) überaus reichhaltige Werk den Titel „Sendschreiben der Sündenvergebung" (risālat al-ghufrān).

Auf ihrem Spaziergang durchs Paradies kommen die Freunde zu einer blühenden Flur, in der in fröhlicher Unterhaltung begriffene Schlangen hausen. Diese erzählen den über die Begegnung an diesem Ort erstaunten Reisenden, durch welche Verdienste sie solcher Belohnung als würdig befunden wurden [1]. Eine der Schlangen referiert über ihre Erfahrungen in der Welt. Sie habe sich längere Zeit in den Wandlöchern der Studierstube des grossen Theologen *al-Ḥasan al-Baṣrī* aufgehalten und seiner Koranrezitation lauschend das ganze heilige Buch vom Anfang bis zum Ende erlernt. Es ist ein in den Legenden des Islams nicht seltener Zug, dass Dämonen in Schlangengestalt den Vorlesungen grosser Gelehrter anwohnen [2]. Nach dem Tode des Ḥasan habe sie sich nacheinander zu den Studierstuben anderer grosser Korangelehrter, wie Abū ᶜAmr b. al-ᶜAlā, Ḥamza b. Ḥabīb geschlängelt. Aus allen diesen Studienstationen kann sie nun merkwürdige Daten über die von den Gelehrten, in deren Nähe sie sich aufgehalten hatte,

1) Nach einer Legende traf der Prophet einmal, als ihm der Besuch des Paradieses vergönnt war, dort einen Wolf. Erstaunt dies böse reissende Tier an diesem Ort der Gerechten zu finden, erhält er von ihm selbst die Aufklärung, dass es dieser Belohnung dafür gewürdigt wurde, dass es den Sohn eines Polizeimannes (*schuraṭī*; die Organe der weltlichen Regierung gelten den Frommen bekanntlich unbesehen als Werkzeuge der Rechtsberaubung, vgl. *Iḥjā* II 77; 86, 9 v. u. ff., 140, 9 v. u.) gefressen hätte. Wie erst — setzt der Erzähler (angeblich Ibn ᶜAbbās) hinzu — wenn es den schuraṭī selbst gefressen hätte! Dafür wäre der Wolf sicherlich in den siebenten Himmel versetzt worden (bei *Damīrī* s. v. ḏiᵓb, I 449, 15). *Ibn Ḳutejba*, Muchtalif al-ḥadīth 10, 7 wird unter den *aḥādīth al-taschbīh* (anthropomorphistisch klingende Ḥadīthe) angeführt, dass ein Wolf ins Paradies eingelassen wurde, weil er einen Zehnteinnehmer (ᶜ*asschār*) gefressen hatte.

2) Beispiele hiefür in *The Pearl-Strings; a History of the Resúliyy Dynasty of Yemen*, ed. Muhammed ᶜAsal (Gibb Memorial III 4) 172, 5 v. u. 178, 8.

erfahrenen seltsamen Koranlesarten berichten, über die die Besucher mit ihr eingehend verhandeln [1]).

Damit ist gewiss Ironie gegen die in der Feststellung des Korantextes nicht selten vorgeschlagenen Soloezismen beabsichtigt.

---

1) *Risālat al-ghufrān* (Kairo 1321/1903) 112 ff.

DIE TRADITIONELLE KORANAUSLEGUNG.

Wenn man auf die in so üppigem Reichtum entfaltete Litteratur der Koraninterpretation blickt, wird es von vornherein schwer zu verstehen sein, dass man einer Litteraturgattung gegenüberstehe, deren Anfänge in den religiösen Kreisen des alten Islams nicht nur keine Ermutigung erfuhren, vor welche vielmehr die frommen Vertreter der religiösen Interessen eine Warnungstafel setzten.

Bis tief ins zweite Jahrhundert d. H. haben wir Zeugnisse dafür, dass die Beschäftigung mit *Tafsīr* als bedenklich betrachtet wurde, und dass sich der ernste Sinn vor der Übung desselben mit Widerwillen und Scheu zurückzog. Von Ḳāsim, einem Enkel des Chalifen Abū Bekr, und von Sālim, einem Enkel des ᶜOmar, wird berichtet, dass sie sich weigerten Erklärungen zum Koran zu geben [1]). In ḥanbalitischen Kreisen wird gerne eine Begebenheit aus der Zeit ᶜOmars erzählt [2]), die die Abneigung dieses Chalifen gegen Grübeleien über den Sinn schwieriger Koranverse darstellen soll. Es soll zu seiner Zeit ein gewisser *Ibn Ṣabīgh* [3]) in Medīna erschienen sein, und verschiedene Fragen über Schwierigkeiten im Koran gestellt haben. Der Chalife — er ist ja als „Mann mit der Gerte" [4])

1) *Ibn Saᶜd* V 139, 16; 148, 12.

2) Die Quelle ist das Musnad al-Dārimī, daraus zitiert bei Sujūṭī, *Itḳān*, Kap. 43 (II 4); der gemassregelte Mann heisst dort (ᶜAbdallāh) *Ṣabīgh* [*b. Iṣl*].

3) Nach einem andern Bericht (*Tādsch al-ᶜarūs* s. v. ṣbgh, VI 20) hiess dieser Mann *Rabīᶜa b. al-Mundir*; sein Bruder hiess *Ṣabīgh*.

4) Er wendet sie gegen Kaᶜb al-Aḥbār wegen eines mangelhaften Taurātzitates an (bei Ghazālī, *Iḥjā* IV 382, 3 v. u.). Wir können jedoch zu seiner Ehre erwähnen, dass er die Gerte auch zur Züchtigung von Tierquälern gebrauchte (*Ibn Saᶜd* VII 1, 92, 7). Übrigens handhabt die *dirra* auch ᶜAlī, ibid. III 1, 18, 5, 21; auch ein muᵓeddin, ibid. 24, 16.

bekannt — liess den Mann kommen und versetzte ihm mit Palmzweigen solche Schläge, dass sein Rücken voller Beulen wurde. Als Ibn Ṣabīgh von dieser Verwundung geheilt war, wiederholte ᶜOmar dieselbe Züchtigung an ihm, und nach nochmals erfolgter Heilung wiederholte er ein drittesmal dieselbe Prozedur. Als ᶜOmar mit der Fortsetzung der Züchtigung noch weiter fortfahren wollte, flehte I. S.: „Wenn du mich zu töten vorhast, so tue es doch wenigstens auf minder grausame Weise, oder lasse mich lieber in meine Heimat Baṣra zurückkehren". Dies letztere erlaubte ihm denn auch der Chalife; sandte aber gleichzeitig einen Befehl an seinen dortigen Statthalter Abū Mūsā al-Aschᶜarī, in welchem er ihm ans Herz legte, den Leuten den Verkehr mit Ibn Ṣabīgh zu verbieten [1]).

Dieselbe Gesinnung begegnet uns vielfach bei den strengen Vertretern der islamischen Frömmigkeit in der omajjadischen Periode.

Schaḳīḳ b. Salama Abū Wā'il, Zeitgenosse des Zijād b. Abīhi und des Ḥaddschādsch, bescheidet Leute, die ihn um den Sinn von Koranstellen befragen, mit der ausweichenden Auskunft: „Gott hat seinen Gedanken sicherlich richtig ausgedrückt", d. h. ich mag mich nicht weiter um die Ergründung des Sinnes kümmern [2]). Der Kufenser *ᶜAbīda b. Ḳajs* (st. 691), der noch zur Schule des ᶜAbdallāh b. Masᶜūd gehörte, lehnte jede Auskunft über Anlässe der Koranoffenbarungen mit der Mahnung ab: „Mögest du nur gottesfürchtig und fest im Glauben sein; es sind jetzt die Leute dahin, die es wissen, aus welchem Anlass die Koransprüche geoffenbart wurden" [3]). In derselben Generation hören wir vom frommen *Saᶜīd b. Dschubejr* (753), der dem strafenden Schwert des Ḥaddschādsch zum Opfer fiel, dass er einem Mann, der von ihm Koranerklärung verlangte,

---

1) *Lawāʾiḥ al-anwār al-bahijja* (Kommentar zur ᶜaḳīda des *Ḥanbaliten* Saffārīni) zitiert im *Manār* VIII 651. Ältere Darstellungen sind in *Muh. Studien*, II 82 angeführt.

2) *Ibn Saᶜd* VI 67, 23.

3) *ibid.* 64, 1.

die Antwort gab: „Dass meine Seite zusammenfiele, (vgl. Num. 5, 21. 22) wäre mir lieber als dies" [1]). Der grosse Sprachgelehrte *al-Aṣmaʿī* (st. ca. 831) soll sich aus Gründen der Frömmigkeit [2]) vom tafsīr al-Ḳorʾān ferngehalten haben [3]). Und von *Aḥmad b. Ḥanbal* hören wir folgende Bewertung des Tafsīr: Drei Dinge haben keine Begründung: das *Tafsīr*, die *Malāḥim* (apokalyptische Traditionen über die letzten Dinge) und die *Maghāzī* (legendarische Erzählungen über die ersten Kriege des Islams) [4]).

Die Gruppierung, in der hier das zu meidende *Tafsīr* erscheint, kann uns Aufschluss geben sowohl über den Kreis, auf welchen sich dessen Ablehnung erstreckt, als auch über das Motiv dieser Ablehnung selbst. Denn man sollte ja von vornherein alles eher voraussetzen, als dass die Erklärung des Koran als eine an sich zu missbilligende, von den Frommen zu vermeidende Tätigkeit betrachtet worden sei.

Das von ernsten Leuten abgelehnte Tafsīr erscheint in jenem Mahnspruch des Ibn Ḥanbal in einer Gruppe mit den apokalyptischen Legenden und den Fabeln über die Kriege, Tummelplätzen willkürlicher, phantastischer Vorstellungen, die der Beglaubigung entbehren, welche die islamische Theologie bereits in ihrer Frühzeit als die Bedingung vertrauenswürdiger Kenntnis fordert.

In der Koranerklärung hat sich jene „Lust zu fabulieren" besonders in einem Kreis betätigt. Da waren die verschiedenen biblischen Legenden, die Muhammed selbst ganz kompendienhaft, zuweilen in kontaminierender Weise zusammengefasst hatte. Darüber wollten die Gläubigen doch Näheres erfahren. Dies reizte ihre Neu- und Wissbegier gewiss in höherem Grade als etwa die präzise Erfassung der gesetzlichen Verordnungen. Der Nachfrage entsprach in reichem

---

1) *Ibn Challikān*, nr. 260.
2) Brockelmann I 105 Anm. 1.
3) *Jāḳūt*, ed. Margoliouth, III 1, 22, 6 v. u.
4) Bei Sujūṭī, *Itḳān* (Kap. 78) II 210. Vgl. *Muh. Stud.* II 206.

Masze das Angebot. Es fand sich eine Menge neugieriger Schriftgelehrter, die die Lücken des Korans aus dem Verkehr mit Juden und Christen ausfüllten und die von ihnen erhaltenen, oft in sehr missverstandener Weise wiedergegebenen Erzählungen noch aus eigener Phantasie ergänzten und als Erklärungen des Korans preisgaben, Leute vom Schlage eines *Muḳātil b. Sulejmān* (st. 772) [1]), zu dessen Charakterisierung angeführt wird, dass er seine „Wissenschaft des Korans" von Juden und Christen holte und dieselbe mit ihren Büchern in Einklang setzte [2]).

Darauf beziehen sich die Mahnungen gegen die Belehrung der „Schriftbesitzer" [3]). In geradezu übertreibendem Masze wird jenes Fabulieren durch die bereits in alter Zeit auftretende Klasse der frommen Märchenerzähler (*ḳuṣṣāṣ*; sing. *ḳāṣṣ*) getrieben, in deren Tätigkeit das phantastische Element über-

1) Nicht zu verwechseln mit dem Koranexegeten *Muḳātil b. Ḥibbān*, der vor Abū Muslim von Balch nach Kābul floh, wo er sehr erfolgreiche Missionspropaganda für den Islam betrieb (Nawawī, *Tahḏīb* 577). Auf diesen bezieht sich wohl das Zitat bei *Ḳasṭallānī* II 488, 13 (zu Buch. *Dschanāʾiz* nr. 64): Muḳ. *nawādir al-tafsīr* min taʾlīfihi.

2) *Ibn Challikān* nr. 743. Die Charakteristik seiner willkürlichen Erklärungen bei *Nawawī* l. c. 574, Sujūṭī, *Itḳān* (Kap. 80) II 224. *Damīrī*, I 440 s. v. *ḏubāb*. Unter seinem Namen gibt sich in einer Hschr. des Br. Mus. (Or. 6333) ein ziemlich umfangreicher Tafsīr zu fünfhundert Koranversen (*Fihrist* 179, 3), in denen gesetzliche Vorschriften enthalten sind (Ellis–Edwards, Descriptive List der Akzessionen seit 1894 [London 1912] 4). Auch *Muḥammed b. Isḥāḳ* (st. ca. 767—9) der viel über alte Geschichten und Maghāzī schrieb und zumeist als Verfasser der Biographie Muhammeds bekannt ist, wird von der Traditionskritik verworfen, weil er Juden und Christen als Informationsquellen benutzte und sie als Träger der „alten Wissenschaft" (*ahl al-ʿilm al-awwal*) würdigte (bei *Jāḳūt*, ed. Margoliouth VI 401, 7). Über dem entgegengesetzte Bewertung solcher Mitteilungen s. unten.

3) Vgl. *Revue des études juives* XLIV 64; *Muh. Stud.* II 137 (das Zitat, Anm. 3, aus Dschāḥiẓ' *Bajān* ist I 192, 1 der Druckausgabe); Ibn ʿAbdalbarr, *Dschāmiʿ bajān al-ʿilm wa-faḍlihi* (ed. Maḥmasānī, Kairo 1326) 119; *Z D M G.* LXI 866; Zamachscharī bespricht im *Kasschāf* zu 11 v. 44 die Streitfrage, ob der ungläubige Sohn des Nūḥ sein leibliches Kind oder sein Stiefsohn gewesen sei. Für erstere Meinung beruft sich Ḳatāda auf übereinstimmende Überlieferung der ahl al-kitāb, worauf ihm Ḥasan antwortet: „Wer wird sich in seiner Religion auf *ahl al-kitāb* berufen"?

wiegt [1]). Die Abneigung des Enkels des ᶜOmar gegen Koranerklärung wird in der Tat damit kombiniert, dass er auch den Vorträgen solcher öffentlichen Legendenerzähler (*ḳāṣṣ al-dschamāᶜa*), trotz der damals noch löblichen Absicht ihrer Berufstätigkeit, nicht anwohnen mochte [2]). Diese willkürlichen, durch eine Disziplin nicht eingeschränkten Koranerklärer dehnten auch das Gebiet der Maghāzī auf die späteren Aspirationen des Islams aus und deuteten ihre Erfüllung in den Koran als Prophezeiungen hinein.

So hat man im Namen des soeben erwähnten Muḳātil in Sure 17 v. 60 („Und es gibt keine Stadt, es sei denn, dass wir sie vernichten vor dem Tag der Auferstehung, oder dass wir sie mit gewaltiger Strafe bestrafen") einen Hinweis auf die dereinstige Eroberung Konstantinopels und die Zerstörung von Andalus gefunden [3]).

Diese Leute schwelgten natürlich in der Ausmalung der letzten Dinge und was sie so aus fremden Informationsquellen beibrachten [4]), oder aus eigener Phantasie hinzutaten, gaben sie als beglaubigte Koranerklärung aus. Es gab für sie kein Geheimniss und es machte ihnen weder Mühe noch Skrupel, ihre an den Koran geknüpften Phantasiebilder durch irreführende Anlehnung an angesehene Gewährsmänner glaubhaft zu gestalten. Muḳātil beruft sich z.B. für seine Koranauslegung von 17 v. 60 auf Aufzeichnungen des Ḍaḥḥāk (eines angesehenen Überlieferers, st. 720), aus deren reichen Schätzen er nach dessen Tode geschöpft haben will. Und auf Ibn ᶜAbbās beruft er sich in seiner Erklärung von 67 v. 2: („der geschaffen hat den Tod und das Leben"). Er hat sie als zwei Körper erschaffen; den Tod in Gestalt eines weisshaarigen Bockes,

1) *Muh. Stud.* II 161 ff. *ZDMG.* L 478.

2) *Ibn Saᶜd* V 148, 3.

3) *Kitāb al-badᵓ wal-taᵓrīch*, ed. Huart IV 102.

4) Unter den Leuten, die solche Fabeln (*ḳiṣaṣ*) und eschatologische Traditionen (*achbār al-fitan wal-āchira*) von den ahl al-kitāb holten, wird ᶜAbdallāh Sohn des ᶜAmr b. al-ᶜĀṣī hervorgehoben, Sujūṭī, *Itḳān* (Kap. 80) II 225, 6.

der an nichts vorübergeht und dessen Geruch nichts treffen kann, ohne dass es stirbt; das Leben in Gestalt einer gesprenkelten Stute. Gabriel und die Propheten ritten auf derselben; ihr Schritt ist, so weit man sehen kann, grösser als der des Esels und kleiner als der des Maultieres. Alles, woran die Stute vorübergeht, oder was sie betritt, oder was ihr Geruch erreicht, bekommt Leben. Von dem Staub ihrer Füsse nahm denn auch der Sāmirī als er dem goldenen Kalb der Israeliten Leben gab" [1]).

In Gestalt eines Bockes [2]) wird denn auch der Tod am Tage des Gerichtes geschlachtet zwischen der Hölle und dem Paradies [3]). Die Gerechten bleiben daher ewig im Paradies, die Sünder ewig in der Hölle. Die Losung ist: Ewigkeit ohne Tod [4]). Dieser wird in Gestalt des Bockes hingerichtet. Eine weitere Ausschmückung lässt Jaḥjā b. Zakarijjā (Joh. Bapt.) die Funktion des Schlächters vollziehen.

Gegen derlei mythologisches Tafsīr lässt man bereits den alten *ᶜAbdallāh b. Masᶜūd* Einspruch erheben, indem er willkürliche Koranausleger bekämpft, die sich nicht bescheiden wollen, Dinge, die niemand wissen kann, mit einem *Allāhu aᶜlamu* (Gott weiss es) zu erledigen [5]). Dass der Mann, der die genauen Umstände der in 44 v. 9 gemeldeten Katastrophe („Warte auf den Tag, an dem der Himmel deutlichen Rauch bringt, der die Leute verdeckt; dies ist schmerzliche Strafe") kennen will und sie seinen Zuhörern in allen Einzelheiten

---

1) *Damīrī* II 319 s. v. kabsch.

2) In einer kürzeren Fassung dieses Ḥadīth, Buch. *Riḳāḳ* nr. 51 (ed. Juynboll 241, 10) wird vom Abschlachten des Todes ohne Erwähnung der Tiergestalt gesprochen; letztere erscheint jedoch in der im *Kitāb al-tafsīr* des Buch. nr. 167 (zu Sure 19) gebuchten Version.

3) Die Rechtfertigung dieses Ḥadīth gegen Angriffe versucht *Iḥjā* IV 23 oben, *Sujūṭī*, Brockelmann II 156 nr. 267, 2.

4) I Kor. 15 v. 26.

5) Vgl. Ibn Zejd, bei *Ṭabarī* XXVII 73 zu 55 v. 35 („es werden auf euch herabgesandt *schuwāẓ* aus Feuer und *naḥās* (Erz) und es wird euch nicht beigestanden"): „*al-schuwāẓ* das ist die Flamme; aber *naḥās*, da weiss Gott, was er damit meint".

ausmalt, als *ḳāṣṣ* bezeichnet wird [1]), kann als Beweis für die Bewertung solcher an den Koran geknüpfter Fabeln dienen.

Endlich wird ein Tafsīr verpönt, das sich auf das Gebiet von dogmatischen Folgerungen wagt; denn auch solche hatten sich ja bereits in der Omajjadenzeit eingestellt. Das in die Zeit des ᶜOmar zurückdatierte Fragen des Ibn Ṣabīgh bewegt sich wohl in diesem Kreis.

Der Koran sei nicht da, um an den göttlichen Text spekulative Tifteleien anzuknüpfen „einen Teil desselben mit dem anderen zu schlagen" [2]). Da gelte vielmehr das Koranwort: „Und wenn du solche siehst, die über unsere Zeichen grübeln [3]), so wende dich von ihnen ab" (6 v. 67).

Auf solche bezieht sich wohl der als Ḥadīth des Propheten gegebene Spruch, in welchem er für die Zukunft seiner Gemeinde drei Dinge befürchtet; das eine derselben: das Erscheinen von Leuten, die den Koran anders deuten als seine richtige Erklärung erfordert (*ridschāl jata'awwalūna-l-Ḳur'āna ᶜalā ghajri ta'wīlihi)* [4]).

Wenn vor *tafsīr* gewarnt, wenn erzählt wird, dass sich die alten besonnenen Lehrer der Islams von demselben mit Widerwillen abwenden, so sind es vornehmlich diese Richtungen, die den Gegenstand ihrer strengen Ablehnung bilden. Der Koran dürfe nicht *bil-ra'j*, nach subjektiver Meinung oder *bil-hawā* (nach Willkür) erklärt werden; die einzig berechtigte Erklärungsweise des heiligen Buches ist die, welche *bi-ᶜilmin* (mit Wissenschaft) vorgeht. *Man fassara al-ḳur'ān bil-ra'j* (oder

---

1) *Ṭabarī* XXV 61.

2) *Vorlesungen* 81. In einer anderen Version bei *Itḳān* (Kap. 43) II 4: „Lügen zu zeihen" (*li-jukaḏḏibū*).

3) *jachūḍūna*. Dieses *chāḍa* (n. verbi *chauḍ*) gewöhnlich in missbilligendem Sinne gedeutet (es bedeute: al-duchūl fi-l-bāṭil, das Sichversenken in Nichtiges, Zamachscharī, *Kasschāf* zu 9, v. 70) wird gerne zur Bezeichnung des spekulativen Grübelns über die dogmatischen Fragepunkte gebraucht; vgl. z.B. den Titel der Schrift des Ghazālī, in welchem die Durchschnittgläubigen *ᶜan al-chauḍ fī ᶜilm al-kalām* gewarnt werden.

4) Abū Dāwūd, *Marāsīl* (Kairo 1310) 55, 15, wo fehlerhaft jatanāwalūna.

bil-hawā) d. h. *bi-ghajri ᶜilmin* (ohne Wissenschaft) *faḳad kafara*. „Wer den Koran nach Gutdünken erklärt, ist dadurch ein Ungläubiger" [1]; Schon dem Abū Bekr wird der Spruch zugeeignet: „Wie könnte mich die Erde tragen und der Himmel beschatten, wenn ich über den Koran nach meiner Meinung (*bi-raʾjī*) spräche, oder worüber ich nichts weiss (*bi-mā lā aᶜlamu*)" d. h. ohne ᶜilm [2]! Unter „Wissenschaft" versteht der islamische Theologe jedoch niemals die Ergebnisse eigenen Denkens oder gar die von unzünftiger Seite geholte Information, sondern ausschliesslich die auf die allein maszgebenden Quellen des Wissens, auf den Propheten selbst oder die Genossen des Propheten traditionell zurückgeführten Belehrungen. Nur wer seine Behauptung auf diese Quellen zurückführen kann, hat *ᶜilm*, Wissenschaft; alles andere ist *raʾj*, willkürliche Meinung, Gutdünken, und hat nicht Anspruch darauf, Wissenschaft genannt zu werden [3]. Es wird sogar ein, freilich als verdächtig gekennzeichnetes Ḥadīth tradiert, wonach selbst zutreffende Raʾj-Erklärungen als irrig zu betrachten seien (man ḳāla fi-l-ḳurʾān bi-raʾjihi faʾaṣāba faḳad achṭaʾa) [4].

So gilt denn im theologischen Betrieb des Islams als wirkliches *ᶜilm* nur was in der Form richtiger, mündlicher Traditionskette auf die ältesten lehrfähigen Gewährsmänner zurückgeführt wird. Und auch in anderen Zweigen des Wissens hat in alter Zeit nur diese Traditionsform als das Kriterium der Gewissheit gegolten. Namentlich auch in der Geschichte. Die Kenntniss von einer geschichtlichen Begebenheit kann als glaubwürdig nur durch eine bis auf einen vertrauenswürdigen Augenzeugen zurückgeleitete *Ḥadīth-Kette* festgelegt werden. Nur in dieser Form konnte sie Anspruch auf Berücksichtigung erheben.

Selbstverständlich haben auch diese Überlieferungen Anteil

---

1) Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* II 157 paenult.
2) *Ṭabarī* I 26.
3) Vgl. den Anfang meines Artikels *Fiḳh* in der Enzyklopädie des Islam, II.
4) Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* II 157, 5.

an allen jenen bedenklichen Momenten, welche die Krankheit des theologischen Ḥadīth bilden und die trotz der kritischen Bemühungen der islamischen Traditionswissenschaft unserer prüfenden Arbeit noch immer ein überaus ergiebiges Feld eröffnen: die skrupellose Erdichtung der in den Beglaubigungscatenen erscheinenden Gewährsmänner, die parteipolitische Tendenz der untereinander zuweilen im schroffen Gegensatz stehenden Berichte über dieselbe Tatsache u. a. m. Die durch kritische Forschungsmethode in neuerer Zeit erzielten Resultate zeigen uns immer klarer, wie die in denkbar harmlosester Form erscheinenden Traditionsberichte selbst über die Biographie des Propheten und seine Kämpfe, und über die alte Geschichte des Islams die Tendenzen der verschiedenen Parteien und Strömungen, die Aspirationen der verschiedenen lokalen Schichten der jungen Islamgemeinde in sich bergen. Je anders wird, immer in der für die Glaubwürdigkeit geforderten Ḥadīth-Form und immer mit äusserlich unverdächtigen Gewährsmännerketten, die Darstellung der Ereignisse gestaltet, je nachdem sie aus den Kreisen von Medina, Syrien oder ʿIrāḳ hervorgeht. Das alte historische Ḥadīth wird dadurch auf die Stufe der *Maghāzī* herabgedrückt, die — wie wir gesehen haben — das Kopfschütteln der muslimischen Schule selbst erregten.

Die Forderung der Ḥadīth-Form kommt auf theologischem Gebiete vornehmlich auch in der Würdigung des Tafsīr zur Geltung. Berechtigtes, also auf „Wissenschaft" gegründetes Tafsīr ist was sich als die Erklärung rechtfertigen kann, die der Prophet selbst oder die seinem Belehrungskreise angehörenden Gefährten über Sinn und Bedeutung des Koranwortes geäussert haben (*al-tafāsīr al-manḳūla*) [1]. Denn man hat es als selbstverständlich betrachtet, dass der Prophet selbst, darüber befragt, sich über die Absicht einzelner Koranworte und

1) *Iḥjā* II 140, 8 die Wissenschaft der alten Korangelehrten gründete das Verständnis des Buches auf die Sunna (ʿilmuhum bil-ḳurʾān wa-maʿānīhi al-mafhūma bil-sunna).

-sprüche geäussert habe. Auch er selbst habe die Erklärungen der Verse nicht aus sich selbst erteilt, sondern dieselben vom Engel Gabriel erhalten, der sie im Namen Gottes tradierte (bi-riwājatīn ʿan Allāh) [1]. Fast jede nach Stoffen angeordnete grössere Traditionensammlung wird ein *bāb tafsīr al-ḳurʾān* enthalten, d. h. eine Sammlung von exegetischen Mitteilungen des Propheten selbst [2]. Dem schliessen sich die auf die „Gefährten" zurückgeführten Erklärungen an.

Bei der Weitherzigkeit der islamischen Traditionsmethode wird es uns nicht wundern, wenn uns diese Interpretationsquelle kaum jemals im Stiche lässt. Sie ist unversiegbar. Der vielschreibende ägyptische Gelehrte *Dschalāl al-dīn al-Sujūṭī*, (st. 1505), dem wir ein ausgezeichnetes isagogisches Werk zur Koranwissenschaft verdanken, meinte, in einem „Dolmetscher des Korans" (Tardschumān al-ḳurʾān) betitelten Werk, von dem er selbst einen Auszug herstellte, der in Kairo (1314 H.) in einer Druckausgabe in 6 Bänden veröffentlicht wurde (*al-durr al-manthūr fi-l-tafsīr al-maʾthūr*) mehr als zehntausend exegetische Mitteilungen des Propheten und seiner Gefährten zusammenstellen zu können [3]. Während er mit dieser Arbeit beschäftigt war, will er die Billigung des Propheten in einem Traumgesicht erfahren haben, eine in diesen Kreisen ungemein häufige Halluzinationsform.

Fast unübersehbar ist die Zahl der „Gefährten", auf deren Autorität das „Wissen" von der Erklärung von Koranstellen zurückgeleitet wird. Der fromme Koranforscher hat es also kaum jemals nötig, seinen eigenen Geist in Übung zu setzen um ein *tafsīr bil-raʾj* zu riskieren. Wenn er sich um das Tradierte bemüht, wird er auf Überlieferungswegen, welche die muslimische Kritik als glaubwürdige billigte, traditionelle Auf-

---

1) *Ṭabarī* I 26.

2) Unter den Werken des *Wāḥidī* wird erwähnt: *Tafsīr al-nabī* (Jāḳūt, ed. Margolionth, V 98, 3). Subkī, Ṭab. Schāf. III 290, 3.

3) *Itḳān* (cap. 78) II 217 ganz unten; ibid. (c. 79) 227—245 gibt er eine spezielle Liste der vom Propheten tradierten Koranerklärungen.

klärung finden, die in die Zeit der Gefährten zurückführt.

Unter allen „Gefährten", unter die auch die ersten Chalifen, ʿĀjischa und andere Gattinnen des Propheten zählen, ragt im Urteil der Muslime als die bedeutendeste Autorität der Koranerklärung der Vetter des Propheten, *ʿAbdallāh b. ʿAbbās*, Sohn des Ahnherrn der ʿAbbāsidendynastie hervor. Er gilt als Übermensch des tafsīr, als „Meer" *al-baḥr* (der Wissenschaft) [1] als der „Schriftgelehrte" (*ḥabr*) [2] dieser Gemeinde und vorzugsweise als der vom Propheten, ja auch vom Engel Gabriel hiefür geweihte „Dolmetscher des Gotteswortes" [3]. Nur ʿAlī b. abī Ṭālib soll ihm in der Erfassung der Wissenschaft überlegen gewesen sein [4]. Schon als Jüngling habe ihn der Chalife ʿOmar den ältesten und bewährtesten „Gefährten" vorgezogen [5]. Seine höhere Weihe für den Beruf des Koranerklärers lässt ein seinem Schüler Mudschāhid zugeschriebener Spruch in der Vorstellung zum Ausdruck kommen, dass ein Lichtglanz auf ihm sichtbar war, so oft er eine Stelle des heiligen Buches auslegte [6].

Wenn auch solche Verherrlichungen die Bewunderung späterer Generationen spiegeln [7], so gilt Ibn ʿAbbās doch bereits zur Zeit des Dichters *Ibn Ḳajs al-Ruḳajjāt* (Mitte des I. Jhd.'s d. H.), der ihn unter den Ruhmestiteln des Ḳurejsch-Stammes aufführt, als „der Gottesgelehrte (ḥabr), dessen Belehrung stets

---

1) Über die Auszeichnung verschiedener Tradenten mit diesem Epithet *Ibn Saʿd* II II, 131, 3; 133, 8, *Aghānī* VIII 92, 6.

2) Schon früher hatte man Zejd b. Thābit diesen Titel gegeben (*Ibn Saʿd* II II, 117, 19). — Al-Aʿmasch nannte den Ḥabīb b. ʿAmmār (st. 773), einen der sieben Autoritäten des Korantextes: *ḥabr al-ḳurʾān* (Abulmaḥāsin, ed. Juynboll, I 420, [1]).

3) *Ibn Saʿd* II II, 119.

4) *Iḥjā* II 46.

5) Vgl. *Iḥjā* I 140 ult.

6) Bei Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja, *Iʿlām al-muwaḳḳaʿīn* I 22. Ähnliches vom Schriftgelehrten Ben ʿAzzaj in der jüdischen Legende: wenn er forschte (oder lehrte) flammte Feuer um ihn (*Levit. rabbah* c. 16). Das Nimbusmotiv ist in der muslimischen Litteratur vielfach angewandt.

7) Eine Abhandlung über seine Vorzüge bei Balawī, *Kitāb Alif-bā* I 223—225.

aushelfen kann, wenn die Kenner um die richtige Kunde in Verlegenheit sind" [1]).

Auf diesen Mann zurückgeführte exegetische Angaben gelten als die meist bevorzugte Belehrung über das Verständnis des Korans. Die muslimische Überlieferung lässt ihn selbst aus unmittelbarem vertraulichem Verkehr mit dem Propheten die allein zuverlässigen Deutungen erhalten [2]) und setzt sich, sowie in anderen ähnlichen Fällen, über den Umstand leicht hinweg, dass Ibn ᶜAbbās beim Tode des Propheten höchstens erst das Alter von 10—13 Jahren erreicht hatte [3]).

Glaubwürdiger sind die Nachrichten darüber, dass Ibn ᶜAbbās in zweifelhaften Fällen es sich nicht verdriessen liess, mit befugten Leuten in Verkehr zu treten, von denen er sichere Belehrung erhoffen konnte. Öfters wird erwähnt, dass er sich um Aufklärung über Wortbedeutung an einen *Abu-l-Dschald* (schriftlich) wendet [4]), wohl den Azditen *Dschejlān b. Farwa*, den man damit rühmt, dass er die „Bücher" las [5]). Dessen

1) *Dīwān*, Nr. 39 v. 41, ed. Rhodokanakis, S. 179.

2) Man stellte in späterer Zeit sogar den Kanon auf, dass die von einem „Gefährten" berichtete Koranerklärung, sofern sie mit dem Anlass der Offenbarung des Verses in Verbindung gesetzt ist, als vom Propheten stammend (*marfūᶜ*) betrachtet wird (*Ḳasṭallānī* X 209 unten, zu Buch. *Fitan* nr. 12).

3) Selbst die muslimische Kritik findet es bedenklich, Ibn ᶜAbbās in Verbindung mit Berichten über mekkanische Erlebnisse des Propheten anzutreffen, „da Ibn ᶜA. damals erst ein kleines Kind, vielleicht noch gar nicht geboren war" (*Ḳasṭallānī* II 543, 11 v. u. zu Buch. *Dschanāʾiz* nr. 99). Sein Verkehr mit dem Propheten geschah in einer Zeit, in welcher I. ᶜA. noch *dūn al-bulūgh* stand, d. h. noch nicht die Pubertät erreicht hatte (ibid. II 479, 8 v. u.). Er selbst erzählt, dass der Prophet vor einem frischen Grabe vorübergehend Knaben (*ṣibjān*), unter denen er selbst sich befand, in Reihen zum Totengebet aufstellte (Buch. *Dschanāʾiz* nr. 59). Auf seine Jugend deutet der Spruch des ᶜAbdallāh (b. Masᶜūd): „Hätte I. ᶜA. unsere Lebensjahre erreicht, könnte niemand von uns dem zehnten Teil seines Wissens gleichkommen" (mā ᶜāscharuhu minnā radschul; *Nihāja* s. v. ᶜschr, III 97, 4 v. u. = LA s. v. VI 246, 10).

4) z.B. *Ṭab.* XIII 72 (zu 13 v. 13) über *barḳ*. Abu-l-Dschald schreibt ihm, dass das Wort an jener Stelle Regen bedeute.

5) Ḥasan al-ᶜAskarī sagt von ihm im *Scharḥ mā jaḳaᶜu fīhi al-taṣḥīf wal-taḥrīf* (Landberg'sche Hschr.) fol. 194*a*: „er besass Bücher (*ṣāḥib kutub*) und war Sammler der Nachrichten über die Kriege (*dschammāᶜ li-achbār al-malāḥim*)". Mit letzteren sind wohl auch in diesem Falle Nachrichten apokalyptischer Art gemeint.

Tochter kann spezieller berichten, dass ihr Vater die Rezitation des Korans alle sieben Tage, die mit bedächtigem Eingehen verbundene [1]) Lektüre der Thora in je acht Tagen beendigt habe — sieben bis acht Tage scheinen als Durchschnittsdauer für ein bedächtiges chatm des Korans betrachtet zu werden [2]). — Zur Feier der jedesmaligen Beendigung der Thoralektüre pflegte Abu-l-Dschald eine grosse Festversammlung zu veranstalten; er hielt diese andächtige Leistung für ein von göttlicher Gnade begleitetes Ereignis [3]). Freilich wird aus diesem unklaren, wohl durch Übertreibung der Tochter verdunkelten Bericht nicht ersichtlich, welche Vorlage ihr Vater bei seinem Taurāt-Studium benutzt habe [4]).

Unter den bevorzugten Belehrungsquellen des Ibn ᶜAbbās finden wir vielfach die jüdischen Konvertiten Kaᶜb al-aḥbār [5])

---

1) *jaḳraʾuhā naẓaran* (vgl. talmud. be-ᶜijjūn) im Gegensatz zu blos mechanischem werktätigen Ablesen. Auch bei der Koranrezitation wird *ḳirāʾa bi-fahm* oder *ḳ. fahm wa-taṣḥīḥ* von blos mechanischem Hersagen (vgl. Snouck Hurgronje, *Mekka* II 225. Anm.) unterschieden; *Jāḳūt*, ed. Margoliouth, V 271, 5 v. u.; 410, 2. In einem im *Iḥjā* IV 116, 11 angeführten Prophetenspruch wird das gedankenlose Koranlesen in folgender Weise gekennzeichnet: „Wehe dem, der diese āja liest und sich damit den Schnurrbart streicht" (masaḥa bihā sabalatahu). Für letztere Art der Koranrezitation werden natürlich engere Beendigungstermine angesetzt.

2) Täglich ein Siebentel, *subᶜ*, Chazradschī, Pearlstrings, ed. Redhouse 70, 6 v. u.; 72, 7 v. u. Nawawī, *Aḏkār* (Kairo, Mejmenijja 1312) 48, 11 handelt von verschiedenen, engen und weiten Zeiträumen des chatm al-ḳ. und schliesst damit, dass sieben Nächte der Übung der meisten Frommen der alten Generationen entsprechen. — Es werden häufig zu dem Zwecke errichtete Stiftungen erwähnt, dass eine Gesellschaft frommer Pfründner (*al-mudschtamaᶜ al-subᶜī*) eine auf die sieben Wochentage eingeteilte komplette Koranlesung vollziehe (*Ibn Dschubejr*, Travels [2], Glossar s. v. *sbᶜ*). Ḥasan b. ᶜAbdallāh rühmt von seinem Sultan Rukn al-dīn Bībars in der Reihe der von ihm gegründeten frommen Einrichtungen, dass er reichliche Stipendien für solche Siebentelleser (*al-muḳriʾīn al-subᶜijja*) stiftete (*Āthār al-uwal fī tartīb al-duwal* [Kairo 1305 a/R. des Tārich al-chulafā von Sujūṭī] 64.

3) *Ibn Saᶜd* VII 1, 161, 15 ff.

4) Von ihm wird bei *Muḳaddasī* 62, 2 (falls die Lesart des Namens richtig ist; s. die Varianten bei Brockelmann, *Ibn al-Dschauzī*'s *Talḳīḥ fuhūm ahl al-āthār* [Leiden 1892] 11 Anm.) auch eine Berechnung der Ausdehnungsverhältnisse der bewohnten Erde und ihrer einzelnen Gebiete mitgeteilt.

5) Als *achu-l-aḥbāri* bezeichnet in einem Verse des Kuthejjir, *Aghānī* VIII 33, 14.

und ʿAbdallāh b. Salām, sowie im allgemeinen *ahl al-kitāb*, also Leute aus Klassen, vor deren Mitteilungen sonst auch in Sprüchen, die auf Ibn ʿAbbās selbst zurückgeführt sind [1]), gewarnt wird (s. oben S. 58). Freilich hat sie die Bekehrung zum Islam über den Verdacht der Unwahrhaftigkeit [2]) und zum Range von unbedenklichen Quellen des *ʿilm* erhoben [3]). Nicht mit Unrecht spricht O. Loth [4]) von der „jüdisch gefärbten Schule" des Ibn ʿAbbās. Und nicht nur in biblischen Sachen und Israeliticis [5]), über die Ibn ʿAbbās viel Belehrung geben kann [6]), gelten ihm jene Konvertiten als Autoritäten. Den Kaʿb befragt er z. B. um die richtige Erklärung der koranischen Ausdrücke *umm al-kitāb* und *mardschān* [7]).

Man setzte bei diesen jüdischen Gelehrten besseres Verständniss für a l l g e m e i n e, im Koran und in Sprüchen des Propheten vorkommende Religionsbegriffe voraus und beruft sich, trotz von vielen Seiten gegen sie verlautenden Warnungen, auf ihre Informationen in solchen Fragen [8]). Für die Be-

---

1) Besonders bei Buch. *Schahādāt* nr. 29 („O Gemeinde der Gläubigen! wie könnt ihr ahl al-kitāb befragen ..... u. s. w."], *Iʿtiṣām* nr. 26, wo die Verwarnung des Ibn ʿAbbās mit den Worten schliesst: „Hat er (Gott) euch nicht verwehrt was euch durch ihre (der ahl al-k.) Befragung an Wissen zugeht?"

2) ʿAbdallāh b. Salām wird nicht nur als Schriftgelehrter, sondern auch wegen seines frommen Lebenswandels geschätzt. *Iḥjā* III 345, 14.

3) Vgl. S n o u c k H u r g r o n j e, *Mekka* II 204, 14. Nach einer nicht ganz klaren Nachricht bei *Ibn Saʿd* VIII, 79, 5 ff. studiert der Asket ʿĀmir b. ʿAbdallāh b. ʿAbdalḳajs al-Anbarī bei Kaʿb das Taurāt aus dem Urtext. — K. ~~ent-~~ er-hält den Titel *maldschaʾ al-ʿulamā* (Zuflucht der Gelehrten) bei Zurḳānī zu Muwaṭṭa (Kairo 1280) IV 110, 1.

4) *Morgenländische Forschungen* (Fleischer-Festschrift, Leipzig 1875) 298. Jedoch protestiert er auch einmal in den heftigsten Ausdrücken gegen „Lügen" des Kaʿb, der in den Islam *Judaismen* (jahūdijjāt) einzuschmuggeln versucht. (*Ṭabarī* I 62, Lidzbarski, *De propheticis legendis arabicis* (Leipzig 1893) 39, die Legende von Sonne und Mond, die am Auferstehungstag in die Hölle geworfen werden).

5) Vgl. *Ṭabarī* I 177 M. 183, 4.

6) Lidzbarski, l. c. 41. Die im Taurāt vorkommende Beschreibung des Propheten erkundet I. ʿA. natürlich von Kaʿb (*Ibn Saʿd* I II, 87, 3). Was alles man den Kaʿb in den Gottesbüchern finden lässt s. ibid. III I, 240, 10.

7) *Ṭabarī* XVII 126, vgl. XVII 9 (zu 21 v. 20), XXVII 69.

8) Nach al-Aʿmasch (bei *Ibn Saʿd* V 344, 6) hat man die Koranerklärungen

stimmung jenes Zeitpunktes des Freitags, von dem der Prophet verkündete, dass das an demselben verrichtete Gebet des Muslims unbedingt Erhörung findet, lässt man den Abū Hurejra bei Kaᶜb al-aḥbār und ᶜAbdallāh b. Salām näheren Aufschluss suchen. Sie kennen ja das Taurāt, wo gewiss Ähnliches zu finden sei [1]). Es handelt sich bei solchen Nachrichten zumeist wohl nur um Voraussetzungen der Muslime späterer Zeit. Welch naiver Natur solche Voraussetzungen sein können, zeigt uns z.B. die Nachricht, dass in einer Meinungsverschiedenheit über die richtige Lesung eines Wortes in 18 v. 75 (ladunnī oder ladunī) zwischen Ibn ᶜAbbās und ᶜAmr b. al-ᶜĀṣī, die Streitenden sich an Kaᶜb al-aḥbār um Schlichtung ihrer Streitfrage wenden [2]).

Die exegetische Richtung dieses Vaters der Koranerklärung und den Ertrag seiner Belehrnng durch ahl al-kitāb hat zuletzt Leone Caetani in vortrefflicher Weise dargestellt [3]). Unter den charakteristischen Zügen seiner Methodik verdient einer besonders hervorgehoben zu werden [4]), der für die Zukunft [5]) sich als eines der uns meist befriedigenden Elemente des Tafsīr behauptet hat.

---

des Mudschāhid eben deshalb beifällig aufgenommen, weil er sich von ahl al-kitāb belehren liess. Die Zulässigkeit dieser Belehrungsquelle wurde oben von verschiedener Seite in gegensätzlicher Weise bewertet.

1) Die Daten bei *Kasṭallānī* II 216 (zu Buch. *Dschumuᶜa* nr. 36).

2) Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* II 193, ult.

3) *Annali dell' Islam* I 47—51. Vgl. auch F. Buhl's Artikel ᶜAbdallāh ibn ᶜAbbās in der Enzyklopädie des Islam, I.

4) Später hat man ihn, wohl als Variation seiner die alte Poesie empfehlenden Sprüche (Einleit. zum Dīwān des Ḥuṭajʾa, *ZDMG* XLVII 17), dem Chalifen ᶜOmar zugeschrieben: „Ihr müsst euch mit den Dichtungen der Dschāhilijja beschäftigen, denn in ihnen ist die Erklärung eures Buches" (ᶜalejkum bi-aschᶜār al-dschāhilijja faʾinna fīhā tafsīra kitābikum); angeführt bei Behā al-dīn al-ᶜĀmulī, al-Waḥdat al-wudschūdijja (Sammelband ed. Ṣabrī al-Kurdī [Kairo 1328] 325).

5) *Abān b. Taghlib* (st. 758), dessen sich die Schīᶜiten rühmen, sammelte in seinem *Kitāb al-gharīb* Bezeugungsverse (schawāhid) aus den alten Dichtern für die Erklärung von Koranworten (*Ṭūsī*, *List of Shyᶜah books* 6, 4). Dschāḥiẓ (*Ḥajawān* I 90, 8 v. u.) geht so weit zu behaupten, dass wer die Anschauungen der Dschāhilijja-Araber nicht kennt, sich im Verständnis von Koran und Sunna nicht zurechtfinden könne. — Vgl. unten zu Ṭabārī, ᶜĀlam al-hudā, Zamachscharī.

Auch gebildeten Leuten der Gemeinde waren seltenere Ausdrücke der Koransprache zuweilen nicht verständlich, deren Bedeutung sie von Eingeweihteren erkundeten [1]). In solchen Befragungsfällen pflegte Ibn ᶜAbbās auf die alten Dichter zu verweisen, deren Sprachgebrauch er für die Exegese als massgebend erklärte [2]). Gelegentlich der Erklärung des Wortes *ḥaradsch* (22 v. 77) spricht er den Grundsatz aus: „Wenn im Koran etwas als fremdartig erscheint (iḏā taᶜādschama schej'un min al-Ḳur'āni), so sehet euch um in der Poesie; denn sie ist echt arabisch" [3]). Freilich werden an ihn auch Glossen geknüpft, in denen koranische Worte als Lehnwörter aus Fremdsprachen erklärt werden [4]). Ihm scheint es, nach solchen Berichten zu urteilen, nicht als unstatthaft gegolten zu haben [5]), dass man auch das Vorkommen nichtarabischen Sprachgutes im Koran voraussetze.

An jenen, dem Ibn ᶜAbbās zugeschriebenen methodischen Grundsatz hat sich nach arabischer Art eine lehrreiche Schullegende angesetzt, die in den grossen Traditionenkanon des Ṭabarānī (st. 971) Eingang gefunden hat. Der Chāridschitenführer *Nāfiᶜ b. al-azraḳ* befragt den Ibn ᶜAbbās um eine grosse Anzahl koranischer Vokabeln mit der Aufforderung, deren Bedeutung aus der alten Poesie zu belegen. Die Deutung ungefähr 200 ihm vorgelegter Worte [6]) wird in den Antworten des Ibn ᶜAbbās auf diese Nāfiᶜ-Fragen (*masā'il N.*) mit Zitaten aus der heidnischen Poesie belegt [7]); eine Huldigung der

---

1) ᶜOmar drückt sein Missbehagen aus als er um die Bedeutung von *abb* (Futter, 80 v. 31) befragt wurde (*Ibn Saᶜd* III 1, 237, 5).

2) *Ibn Saᶜd* II II, 121, 4; vgl. Nöldeke, *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (1904) 11, Anm. 6.

3) *Ṭabarī* XVII 129. Der Grundsatz wird ihm zugeschrieben; die Gewähr für die Sicherheit der Authentie ist natürlich schwer zu übernehmen; innere Gründe sprechen nicht gegen dieselbe.

4) z.B. nāschiᶜa (73 v. 6) aus dem Abessinischen (Buch. *Abwāb al-taḳsīr*, nr. 31); sāmidūna (53 v. 61) aus lughat Ḥimjar (singen).

5) Wie später dem Schāfiᶜī (*Risāla*, Kairo [Kabbānī 1308] 19 paenult. [maṭb. ᶜilmijja 1312] 14, 13 ff.) und dem Philologen Abū ᶜUbejda (*Muh. Stud.* I 198, 1).

6) Vgl. Mubarrad, *Kāmil* 566 ff. (von Abū ᶜUbejda tradiert) in kleinerer Anzahl.

7) Sie sind bei Sujūṭī, *Itḳān* (Kap. 36) I 149—165 reproduziert.

philologischen Nachwelt an den eine philologische Methode der Koranerklärung fördernden Vater des Tafsīr. Man rühmt von ihm, dass er ausser den religiösen und gesetzlichen Kenntnissen auch Belehrungen über die historische Tradition (*maghāzī*, *ajjām al-ᶜarab*), über alte Poesie [1]), u. dgl. mit der Kompetenz einer philologischen Autorität [2]) geboten habe [3]). Erst in einer bald folgenden Generation begannen fromme Theologen Widerwillen gegen die Poesie zu bezeugen [4]). Ibn ᶜAbbās soll jedoch auch manchen Tropfen aus dem „Meere" seiner Wissenschaft für sich behalten, und wenn man den traditionellen Berichten über seine exegetischen Belehrungen Glauben schenken darf, seine Kenntnis nicht in jedem Befragungsfall preisgegeben haben. Die Auslegung des Koranspruchs über den „Geist" (*al-rūḥ*) „der vom Befehl Gottes kommt" (17 v. 87), habe er als esoterisch zurückgehalten (*jaktumuhu*) [5]).

Diese Frage blieb auch für spätere Zeiten ein der Forschung entzogenes „göttliches Geheimnis, dessen Lüftung nicht erlaubt sei" [6]).

An diesen Allwisser der Koranauslegung wenden sich nun — ich erzähle dies natürlich den islamischen Berichten nach — die wissbegierigen Zeitgenossen mit allen ihren Zweifeln. Ihr Verkehr mit dem alten Exegeten wird nicht immer in trocken schulmässiger Weise, sondern zuweilen in lebhaft dramatischer

---

1) Über sein Interesse für die Poesie, das sich selbst auf Gedichte des ᶜOmar b. abī Rabīᶜa erstreckte, *Aghānī* I 34 unten.

2) Man befragt ihn auch um die Bedeutung eines ausserkoranischen seltenen Wortes (muṭahham, bei Anbārī fehlendes ḍidd-Wort) *Azharī*, LA s. v. ṭhm, XV 265, 10.

3) *Ibn Saᶜd* II ii, 122, 4—7. Ein Beispiel *Mufaḍḍalijjāt*, ed. Lyall, 113, 15 Schol. zu 12 v. 26.

4) *ZDMG.* LXIX 202, Anm. 4.

5) *Ṭabarī* XV 98; vgl. I 28 von Ibn abī Mulejka: Man befragte den I. ᶜA. über einen Koranvers; jeder von euch hätte darüber seine Meinung ausgesprochen, er aber weigerte sich, darüber etwas zu sagen. Vgl. *Kitāb al-aḍdād*, ed. Houtsma, 273.

6) *Iḥjā* IV 113, 4 v. u. nachdem er eine der stoischen Lehre entsprechende medizinische Definition des *rūḥ* gegeben hat (*fa-ḏālika sirr min asrār Allāh lam naṣifhu walā ruchṣa fī waṣfihi*); vgl. III 260, 13 v. u.

Einstellung vorgeführt. Es wird z.B. einmal erzählt, wie die Zuhörer von der Erklärung zu 24 v. 23 derart entzückt sind, dass einige von ihnen aufspringen und den Kopf des weisen Meisters küssen [1]).

Im Koran 28 v. 22—29 (Moses in Midjan; Szene beim Brunnen; Aufnahme im Hause und Verehelichung mit der Tochter Jethros) — und noch mehr in den späteren Legenden — werden die Flucht Moses nach Midjan und seine Erlebnisse im Hause des dortigen Priesters mit der biblischen Erzählung von Jakob und Laban kontaminiert. Unter anderen wird von Moses die Leistung einer Anzahl von Dienstjahren als Bedingung für die Erwerbung der Tochter des midjanitischen Priesters gefordert und zwar in folgender Weise: v. 27 „Ich will dich mit einer von diesen meinen zwei Töchtern verheiraten unter der Bedingung, dass du mir acht Jahre lang dienst; und wenn du zehn (Jahre) voll machst, so steht es bei dir, denn ich will dir nicht lästig sein .... (29) Und als Moses den Termin erfüllt hatte und mit seiner Familie abreiste, da gewahrte er zur Seite des Berges ein Feuer". Den Termin. Welchen Termin? Hat Moses dem Jethro nur acht Jahre gedient, oder hat er das verlängerte Ziel angenommen? Der Wissbegier der islamischen Schriftgelehrten ist dies nicht gleichgiltig. Natürlich muss Ibn ᶜAbbās Rat schaffen; der weiss ja alles. Es wird denn auch von Saᶜīd b. Dschubejr folgendes erzählt: Ich rüstete mich eben zur Pilgerfahrt, als in Kūfa ein Jude zu mir kam und zu mir sprach: Ich sehe, du bist ein Mensch, der der Wissenschaft nachspürt; so sage mir doch: welchen der beiden Termine hat Moses erfüllt? Ich weiss dies nicht — antwortete ich —,

1) XVIII. 74. „Den Kopf küssen", Ausdruck enthusiastischen Beifalls nach Empfang einer Belehrung. ᶜOmar küsst den Kopf des ᶜAbdallāh b. Salām als dieser ihm die Ursache seines Ausspruchs, dass er den Muhammed besser kenne als seinen Sohn, erklärt (*Kasschāf* und *Bejḍāwī* zu 2 v. 141); Ṭajfūr, *Kitāb Baghdād*, ed. Keller, 85, 1; R. Hartmann, *al-Ḳuschajrī's Darstellung des Ṣūfītums*, 180, 9. Vgl. in talmudischen Schriften *neschāḳō ᶜal rōschō* bei S. Krauss, *Talmudische Archaeologie*, III 246, Anm. 67.

aber es trifft sich eben, dass ich mich anschicke, mit dem Ḥabr der Araber — (gemeint ist Ibn ᶜAbbās) — zusammenzutreffen; dem will ich die Frage vorlegen. In Mekka angekommen, tat ich dies auch. Ibn ᶜAbbās gab mir den Aufschluss, dass Moses den längeren und löblicheren Termin eingehalten habe, denn was ein Prophet verspricht, das erfüllt er (in vollem Masze). Als ich nun wieder nach dem ᶜIrāḳ heimkehrte, begegnete ich dem Juden und teilte ihm den Bescheid des Ibn ᶜAbbās mit. Dieser sprach darauf: „Er hat die Wahrheit gesprochen; so wurde es auch dem Moses geoffenbart" [1]).

In allen exegetischen Schwierigkeiten erscheint Ibn ᶜAbbās als Orakel, zuweilen als deus ex machina.

Die Rechtgläubigen stehen ratlos vor 2 v. 268: „Wünscht einer von euch, dass er einen Garten besitze von Palmen und Reben, unter dem Bäche fliessen, in dem er von allen Früchten besitzt, und dass ihn dann das Alter erreicht, während er schwache Sprösslinge hat, und da trifft ihn (den Garten) ein Wirbelwind, in welchem Feuer ist und er verbrennt? So macht euch Allah die Zeichen klar; vielleicht möchtet ihr nachdenken".

ᶜOmar fragte alle Welt um die Bedeutung dieses rätselhaften Verses und er fand niemand, dessen Antwort ihn befriedigen konnte (Andere Version: sie sagten: ‚Gott weiss es'; da wurde ᶜOmar zornig und sprach: saget doch entweder: ‚wir wissen' oder ‚wir wissen es nicht'!), bis dass Ibn ᶜAbbās, der bescheiden hinter ihm stand, sich zum Wort meldete: „O Beherrscher der Gläubigen — sagte er — ich fühle, etwas darüber sagen zu können". Da liess ihn ᶜOmar näher treten und sprach: „Halte dich doch nicht selbst für so gering (dass du dich in den Hintergrund zurückziehst)". Darauf gab Ibn ᶜAbbās folgende Erklärung: „Dies ist ein Gleichnis, das Gott aufstellt; es bedeutet: Sollte jemand von euch wünschen, dass

---

1) *Ṭabarī* XX 40; vgl. Lidzbarski, *De propheticis ... legendis arabicis* 29. — Die jüdische Legende lässt ihn in der Tat 10 Jahre bei Jethro zubringen.

er sein ganzes Leben Werke tugendhafter und der Seligkeit würdiger Leute geübt habe; dann aber, wenn er am nötigsten hätte mit guten Werken zu schliessen, wenn sein Leben zu Ende geht und seinem Ziel nahe ist, es mit Werken abschliesst von Leuten, die der Verdammnis würdig sind und dadurch sein ganzes Lebenswerk vernichtet und es verbrennt, gerade wenn er dessen am bedürftigsten ist" (III 46).

In dieser Weise hat man nun den Ibn ᶜAbbās gern vorgeschoben, wenn es sich um die glaubwürdige Erklärung irgend eines zweifelhaften oder mehrdeutigen Koranwortes oder -satzes handelt. Für Leute, die mit dieser Litteratur Umgang pflegen, steht es längst ausser Zweifel, dass kaum etwas, oder in besserem Falle sehr weniges, wirklich von Ibn ᶜAbbās stammt, was die späteren Gelehrten mit dem Nimbus seines Namens umgeben haben. Die islamische Kritik selbst hat Unterschiede zwischen der Glaubwürdigkeit der vielverzweigten Isnāde gemacht, an deren Spitze der Name des Ibn ᶜAbbās steht [1]), — man bezeichnet eine der auf ihn hinführenden Traditionsketten geradezu als *silsilat al-kaḏib* (Lügencatena) — ein Beweis dafür, dass auch schon die Kritik der Muslime die Voraussetzung nicht abweist, man habe spätere Produkte in formell korrekter Gestalt mit der Autorität seiner unbestrittenen Kompetenz ausstatten wollen [2]).

Umsomehr hat man sich aber andererseits auch bestrebt, in bezug auf die Glaubwürdigkeit der mit Ibn ᶜAbbās in unmittelbaren Verkehr gesetzten Urtradenten seiner Lehre biographische Fabeln in Umlauf zu bringen, welche die zweifellose Zuverlässigkeit und Zuständigkeit dieser Leute, mitzuteilen was Ibn ᶜAbbās gelehrt hat, in möglichst günstigem Licht erscheinen lassen. *Mudschāhid* (st. 721) habe bei Ibn ᶜAbbās den

1) Vgl. z.B. Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* II 156, 13 v. u.; Sujūṭī, *Itḳān* (c. 79) II 224, 225.

2) Zamachscharī setzt einer dem Ibn ᶜAbbās zugeschriebenen Erklärung zu 12 v. 110 die Klausel hinzu: *faʾin ṣaḥḥa hāḏā ᶜan I. ᶜA.* (sofern diese an I. ᶜA. geknüpfte Mitteilung authentisch ist) I 489 unten; derselbe Vorbehalt (*ḳālahu*) zu 35 v. 2 (II 237, 8 v. u.).

ganzen Koran „von der *Fātiḥa* bis zur *Chātima*" dreimal durchgenommen und jedesmal bei jedem einzelnen Vers Pause gehalten, um ihn über die Erklärung zu befragen [1]. *ᶜIkrima* (st. 724), ein Freigelassener des Meisters, wurde dadurch ein besonders ausgezeichneter Kenner seiner Lehre (*aᶜlam al-nās bil-tafsīr*) [2], weil Ibn ᶜAbbās seine Füsse in Fesseln legte und ihn aus dieser Zwangslage nicht eher befreite, bis er sein Tafsīr völlig in sich aufgenommen hatte [3]; ein öfters vorkommender hyperbolischer Zug, um die Beharrlichkeit in Unterricht und Studium zu kennzeichnen [4]. Übrigens scheint dieser Vertrauensmann [5] des Ibn ᶜAbbās — wie nicht eben skeptisch gestimmte Muslime vermuten — sein Verhältnis zu ihm missbraucht zu haben, indem er in seinem Namen verbreitete, was er niemals von ihm gehört hatte, weswegen er von Saᶜīd b. al-Musajjab seinem eigenen Maulā gegenüber als warnendes Beispiel vorgestellt wird [6]. Dafür wurde er von ᶜAlī, dem Sohn des Meisters, in sehr erniedrigender Weise gezüchtigt [7].

Für die Würdigung, die das gewöhnliche Publikum um jene Zeit (Regierung des Merwaniden Hischām) den Hütern der heiligen Tradition im Verhältnis zu der den nichts weniger als frommen populären Dichtern gewährten Schätzung zuteil werden liess, ist charakteristisch die Nachricht, dass sich beim Begräbnis dieses ᶜIkrima nicht einmal die zum Tragen der Bahre erforderliche Anzahl von Männern einfand, während

---

1) *Ṭabarī* I 30; II 223.

2) Es kommt aber auch vor, dass ᶜIkrima dem I. ᶜA. eine irrtümliche Lehre nachweist; solches wird bei Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja, *Iᶜlām al-muwaḳḳaᶜīn* II 45 in Verbindung mit Sure 7 v. 164 berichtet. Der für die Belehrung dankbare I. ᶜA. schenkt aus Freude über dieselbe dem Schüler einen Mantel (burda).

3) *Ibn Saᶜd* II II, 133, 13—19; ibid. V 212, 14.

4) Vgl. *Dīwān des Ḥuṭaj'a* (*ZDMG*. XLVI) 22. *Ibn Baṭṭūṭa* (ed. Paris) IV 422 erzählt von den Sudanesen, dass sie die Füsse ihrer Kinder in Fesseln legen, wenn sie sich in der Erlernung des Korans nachlässig zeigen und die Fesseln erst dann lösen, wenn die Jungen das Buch auswendig hersagen können.

5) Bei Buch. *Aḏān* nr. 157 wird Abū Maᶜbad Nāfiḏ als der glaubwürdigste unter den Maulā's des Ibn ᶜAbbās (*aṣdaḳ mawālī I. ᶜA.*) gerühmt.

6) Vgl. Tor Andrä in Le Monde oriental (1912) VI 8.

7) *Ibn Saᶜd* V 100, 14; *Jāḳūt*, ed. Margoliouth, V 63 ult.; 65.

zum Grabesgeleit des am selben Tage gestorbenen Kuthajjir die Ḳurejschiten in grosser Menge erschienen, um dem Dichter die letzten Ehren zu erweisen [1]). Allerdings wird dabei das Motiv der Geringschätzung des Maulā selbst nach seinem Tode [2]), gegenüber der Ehrung des freigeborenen Stammarabers in Betracht zu ziehen sein [3]), während es unwahrscheinlich ist, dass diese Entziehung der letzten Ehren in dem Bekenntnis des ᶜIkrima zu den Chāridschiten begründet war, wegen dessen er von der Regierung verfolgt vom Tod im Hause eines ihn verbergenden Gönners ereilt worden sei [4]).

Man hat die Ibn ᶜAbbās-Exegese auf Grund von Isnāden, die auf seine unmittelbaren Schüler zurückgehen, schon sehr früh auch in Sammlungen vereinigt [5]). Auch eine Sammlung seiner gesetzlichen Entscheidungen (fatāwī) hat man angelegt; als ihr Redaktor wird Abū Bakr *Muhammed b. Jūsuf b. Jaᶜḳūb* (letzterer ist Sohn des Chalifen Ma'mūn) — ein in Ägypten verstorbener, der schāfiᶜitischen Richtung angehörender [6]) *faḳīh muḥaddith* — genannt [7]). Die Redaktion der Koranerklärenden

---

1) *Dschumaḥī*, Klassen der Dichter, ed. Hell, 124, 12.

2) Hingegen wird bei *Ibn Saᶜd* V 306, 13 zur Teilnahme an der Begräbnisfeier eines *maulā* (freilich, in diesem Falle, eines durch seine Tugenden sehr angesehenen) durch Ausruf in der Moschee eindringlich eingeladen.

3) Vielleicht im Zusammenhang mit den von Wensinck, *Semitic rites of mourning and religion* (Amsterdam 1917, Verhandelingen der K. Akad. van Wetenschappen, Letterk. N. R., XVIII Nr. 1) 26 f. beobachteten Momenten (*Museum*, XXV [1917] c. 45 oben).

4) Die Nachrichten darüber bei *Jāḳūt*, ed. Margoliouth, V 63, 11; 64, 8. Jedoch lässt sich die Rolle eines chāridschitischen Propagandisten, in der ᶜIkrima in diesen ihm gehässigen Nachrichten erscheint, mit der Situation, in der er sein Leben zubrachte, kaum vereinigen.

5) *Fihrist* 33, 21 ff. Von diesen Schriften ist in selbständiger Form kaum etwas erhalten.

6) Ein anderer ᶜabbāsidischer Chalifenabkömmling (von Hādī), der als schāfiᶜitischer Gelehrter hervorragte (1116), wird bei *Jāḳūt*, Geogr. W B. I 256 oben erwähnt.

7) Ibn Ḥazm, *Dschamharat al-ansāb* (das mir durch die Gefälligkeit Dr. E. Denison Ross' in der Kopie einer Handschrift aus Indien vorliegt) fol. 14*b* beschreibt dies Werk als nach den Kapiteln des Fiḳh in 20 Bücher (kitāb) eingeteilte Sammlung. Dieser ᶜAbbāsidenabkömmling hat auch andere Schriften

Notizen (*ḥurūf al-tafāsīr*), die Mudschāhid, ᶜAṭā und andere Tradenten aus der Schule des Ibn ᶜAbbās in seinem Namen überlieferten, wird als eine der ältesten Sammelschriften in der islamischen Litteratur verzeichnet [1]).

Auch ein in mehreren Handschriften vorhandenes, im Orient wiederholt im Druck herausgegebenes zusammenhängendes Tafsīr-Werk [2]), trägt seinen Namen als Verfasser. Andere mögen, wozu mir die Gelegenheit versagt war, das Verhältnis der Handschriften und Drucke [3]) zu einander untersuchen, sowie auch prüfen, in wieferne die in diesem Werk enthaltenen Erklärungen etwa aus exegetischen Überlieferungen redigiert sind, die anderweitig an den Namen des Ibn ᶜAbbās geknüpft werden. Denn nur in diesem Sinne hätte der vorgesetzte Autorname irgendwelche Berechtigung.

Die ungewöhnliche Autorität, die diesem hochangesehenen Gewährsmann der alten Koranauslegung umgibt, hat begreiflicher Weise das Bestreben veranlasst, ihn als letzte Quelle auch für die spätere tendentiöse Koranerklarung vorzuschieben.

In dem Werke des Schīᶜiten *Ḥasan b. al-Muṭahhar al-Ḥillī* über die Vorzüge des ᶜAlī [4]) wird er ebenso häufig als Urautorität angeführt wie er auch im ṣūfischen Kommentar des *Sahl al-Tustarī* (s. den vierten Abschnitt) durch ᶜIkrima hindurch, als oberste Quelle der mystischen Erklärungen fingiert wird [5]). Sein Name galt eben sämtlichen Schichten der Islament-

---

(tawālīf) verfasst. Vgl. darüber auch Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja, *Iᶜlām al-muwaḳḳaᶜīn* I 13 (der Vater heisst an dieser Stelle: Mūsā).

1) *Iḥjā* I 79.

2) Brockelmann I 190. Zu den dort und in den Nachträgen, II 693 (vgl. Gött. Gel. Anz. 1899, 462) nachgewiesenen Handschriften ist hinzuzufügen Stambul Fātiḥ nr. 173—175; Bajazīd nr. 94; ᶜĀṭif Ef. 88—89, Biblioteca Ambrosiana, in Griffini *I Manuscritti Sudarabici di Milano*, Prima collezione Nr. 11 (47) Rivista degli Studi Orientali, II 7 ff. 166.

3) Ausser den Būlāḳ 1290, Bombay 1302 erschienenen Ausgaben ist das Tafsīr des Ibn ᶜAbbās (u. d. T. *Tanwīr al-miḳbās tafsīr I. ᶜA.*) a. R. des al-Durr al-manthūr von Sujūṭī (oben S. 64) gedruckt.

4) *Kaschf al-jaḳīn fī faḍāʾil amīr al-muʾminīn* (Bombay 1298).

5) Bei Pertsch, *Katalog der arabischen Handschriften*, Gotha, I 413, 1.

wicklung als Gewähr der religiösen Wahrheit [1]). Als am meisten glaubwürdig wird eine Sammlung betrachtet, deren Inhalt ein *ᶜAlī ibn abī Ṭalḥa al-Hāschimī* im Namen des Ibn ᶜAbbās überliefert hat und von der Aḥmad ibn Ḥanbal urteilte: „In Ägypten ist ein Tafsīr-Heft vorhanden, das auf der Überlieferung durch ᶜAlī b. a. Ṭ. beruht. Es wäre nicht viel, wenn jemand nur zu dem Zweck nach Ägypten reiste, um es sich zu eigen zu machen". Diese Sammlung verdankt ihre Fortpflanzung einer Kopie, die Ibn Ṣāliḥ, einer der Schreiber des ägyptischen Gelehrten *Lejth b. Saᶜd* (712—791) davon anfertigte. Aus dieser Sammlung schöpfen Buchārī, Ṭabarī und andere Tradenten die von ihnen benutzte Ibn ᶜAbbās-Exegese. Nun urteilen muslimische Traditionskritiker selbst, dass jener ᶜAlī b. abī Ṭalḥa die in dem von ihm herrührenden Hefte enthaltenen exegetischen Mitteilungen nicht von Ibn ᶜAbbās, als dessen unmittelbare Belehrung sie sich einführen, gehört habe [2]).

So steht es nun, im Urteile der muslimischen Kritik, um die Authentie selbst des am günstigsten beurteilten Teiles der exegetischen Massenproduktion, als deren Urheber der grosse Ibn ᶜAbbās eingeführt wird.

Die grosse Menge des überlieferten Materials erleichtert übrigens die Aufgabe, kritische Stellung zu demselben zu nehmen. Wir können, trotz der vielen Spreu, mit der diese Mitteilungen durchsetzt sind, den Eifer nicht hoch genug anschlagen, mit dem die Überlieferer die ungeheuerlichsten, von Widersprüchen überströmenden Dinge ganz sorglos aufbewahrt haben. Das Augenfälligste auf diesem Gebiete ist die merkwürdige Erscheinung, dass mit gleichmässiger Beglaubigung

---

1) Als Curiosum kann erwähnt werden, dass Feinde des Ḥanbaliten Ibn Tejmijja, jedenfalls um ihn in Miskredit zu setzen, ihm eine Schrift *takfīr Ibn ᶜAbbās* unterschoben (Ālūsī, *Dschalā al-ᶜajnejn* [Būlāḳ 1298] 92).

2) *Sujūṭī* l. c. (Kap. 79) II 223 unten. Derselbe stellt (Kap. 36) (I 142—149), wie es scheint, aus Ṭabarī's Tafsīr, nach der Reihenfolge der Suren alle Worterklärungen des Ibn ᶜAbbās zusammen, die im Namen des Ibn abī Ṭalḥa mit obigem Isnād überliefert sind.

an Ibn ᶜAbbās Belehrungen gestützt werden, die gegen einander schroffe, der Vermittlung und Ausgleichung unfähige Gegensätze darstellen.

Ein Beispiel dafür bietet sich dar in der Kontroverse über die einst vielumstrittene Frage: welcher Sohn des Abraham es sei, den dieser auf Geheiss Gottes willig aufopfern wollte [1]). Muhammed hat in einer mekkanischen Verkündigung (37 v. 100—110) die Erzählung des A. T.'s übernommen ohne den Namen des zum Opfer bestimmten Sohnes zu nennen. Er selbst wird wohl, von Juden und Christen unterrichtet, keinen andern als Isak als den *ḏabīḥ* (den zum Opfer Ausersehenen) vorausgesetzt haben. Daran scheint man auch im ersten Jahrhundert des Islams nicht gezweifelt zu haben [2]), und auch die ältesten Koranausleger, denen spätere Gelehrte zustimmen, vertreten dieselbe Auffassung [3]). Nun soll — wie auch bei Ṭabarī berichtet wird — ein liebedienerischer Konvertit vor dem Chalifen ᶜOmar b. ᶜAbdalᶜazīz erschienen sein und ihm beigebracht haben, dass die Juden aus Neid gegen die Araber dem Stammvater der letzteren — Ismael — den ihrigen — Isak — substituiert hätten. Es wäre dies eben eine der Fälschungen, welche die Schriftbesitzer an ihrer Offenbarungsurkunde verübt haben [4]). Man macht diese vorausgesetzte Fälschung auch daran ersichtlich, dass man den biblischen

1) Vgl. die Litteratur in *Z D M G.* XXXII 359 Anm. 5; *Muh. Stud.* I 145 Anm. 5.

2) In der Polemik des *Johannes Damascenus* gegen die Verehrung des „schwarzen Steins" wird vorausgesetzt, dass die Muslime seiner Zeit Isak als den zu Opfernden betrachten. (C. H. Becker, *Zeitschr. f. Assyriologie* XXVI 182, oben).

3) In einem Ḥadīth des Genossen Nahār al-ᶜAbdī nennt der Prophet den Isak ausdrücklich *ḏabīḥ Allāh* (*Usd al-ghāba* V 43, 10 ff.). *Ṭabarī* (sowohl im Geschichtswerk I 299 ult. nach ausführlicher Auseinandersetzung der Streitfrage, als auch im Tafsīr zu 12 v. 6, XII 86, 11 v. u.) entscheidet sich für die Isakpartei. Auch in einem Gedicht des *Abu-l-ᶜAlā al-Maᶜarrī* (Saḳt al-zand [Būlāḳ 1286] I 64 v. 4) wird Isak als ḏabīḥ vorausgesetzt. In einer alten Adab-Erzählung wird Josef genannt: al-ṣiddīḳ b. Jaᶜḳūb Isrāʾīl Allāh b. *Isḥāḳ ḏabīḥ Allāh* b. Ibrāhim chalīl Allāh (*Bejhaḳī*, ed. Schwally 105, 6). Vgl. auch ᶜAbdalḳādir Dschīlānī, *Ghunja* (ed. Mekka) II 40.

4) Vgl. Jāḳūt, *Geogr. WB.* III 557, 3.

Text (Genes. 22, 2) in folgender Weise zitiert: „Gott sprach zu Ibrāhīm: Opfere deinen erstgeborenen [1]) (statt: einzigen) Sohn (*ibnaka bikraka*) Isḥāḳ". Mit dem Erstgeborenen könne gegenüber dem später geborenen Isak nur Ismael gemeint sein. Der mit dem Vorangehenden in Widerspruch stehende Name des Isak soll neben dem authentischen *bikraka* von den Juden in den Text geschmuggelt worden sein [2]). Auf solchem Wege scheint man den Muslimen beigebracht zu haben, Ismāᶜīl sei der richtige *ḏabīḥ*, der *mufaddā* „der durch ein herrliches Opfertier Ausgelöste" (v. 107). Und dafür hatte man auch noch innere Gründe ausgeklügelt, die neben den Gegengründen, in ganz unparteiischem Geist im Geschichtswerk des Ṭabarī referiert sind.

So stehen einander die beiden Meinungen gegenüber. Beide sind traditionell, für die Ansprüche der Muslime, leidlich gut gestützt. Die Isakpartei kann sich, durch Abū Hurejra vermittelt, auf den jüdischen Gelehrten Kaᶜb al-aḥbār berufen, eine der wichtigsten Autoritäten für Biblica und Judaica der islamischen Legenden. Selbst ᶜAbbās, Oheim des Propheten, der sich dabei auf diesen selbst berufen haben soll, wird zur Stützung der Isakpartei als Zeuge vor die Schranke gerufen. Aber die höchste Autorität in Koranexegetischen Fragen ist doch immer Ibn ᶜAbbās. Nun erscheint dieser selbe I. ᶜA. als traditionelle Berufung beider Parteien. Die beiderseitigen Überlieferungen führen seine durch wohlgefügte Kettenglieder beglaubigte Aussage je als Beweis der Richtigkeit ihrer Meinung an. Die Isakiten lassen ᶜIkrima, die Ismaeliten [3]) Schaᶜbī oder Mudschāhid aus unmittelbarer Erfahrung dafür einstehen,

---

1) Auch in einem dem Umejja b. abi-l-Ṣalt zugeschriebenen Gedicht (ed. Schulthess, 29 v. 10) wird der zum Opfer Ausersehene, mit Namen nicht genannte Sohn als der Erstgeborene (bikran) bezeichnet. Es ist vielleicht zu gewagt anzunehmen, dass bereits in diesem Umejja-Verse die Restituierung des von den Juden gefälschten Bibelwortes beabsichtigt sei.

2) Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja, *Hidājat al-ḥajārā min al-Jahūd wal-Naṣārā* (Kairo, maṭb. al-taḳaddum 1323) 102, 10 v. u.

3) Vgl. Lidzbarski l. c. 41, 10 v. u.

dass sich derselbe Ibn ᶜAbbās im Sinne je ihrer Meinung entschieden habe [1]).

Nach einigem Schwanken [2]) setzt sich schliesslich im Gesamtgefühl der Muslime die letztere durch, was sich auch darin kundgibt, dass neben dem Eigennamen *Ismāᶜīl* — allerdings verhältnismässig spät — als typisches Cognomen (Kunja) das an die beabsichtigte Opferung erinnernde *Abu-l-ḏabīḥ* [3]), noch häufiger das auf die Auslösung bezogene *Abu-l-fidā* gebraucht wird. Das bekannteste Beispiel dafür zeigt der Eigenname des als *Abulfidā* (Abulfeda) bekannten Geschichtschreibers (st. 1331) *Ismāᶜīl b. ᶜAlī* [4]). In einem dem einstmaligen Vizekönig von Ägypten, *Ismāᶜīl Pascha,* i. J. 1863 gewidmeten Ruhmesgedicht des seinerzeit berühmten Kairoer Gelehrten Rifāᶜa Beg al-Ṭahṭāwī wird der besungene Fürst wiederholt als *Abu-l-fidā* angerufen [5]).

Man kann hieraus ersehen, wie viel Authentie der Anlehnung einer Meinung an Ibn ᶜAbbās zuerkannt werden könne.

---

1) *Ṭabarī* XXIII 46—51.

2) Z. B. Dschāḥiẓ, *Ḥajawān* I 74, 4 v. u. „Gott befahl dem Ibrāhīm, seinen Sohn *Isḥāḳ* oder *Ismāᶜīl* zu opfern". Auch der Verfasser des *Kitāb al-badʾ waltaʾrīch*, ed. Huart, III 63 f. lässt die Entscheidung in suspenso (*wallāhu aᶜlam*) und erwägt noch eine dritte, den Streit ausgleichende Meinung, nach welcher bei zwei verschiedenen Anlässen einmal Isḥāḳ, das anderemal Ismāᶜīl als Opfer ausersehen war.

3) Ein Ṣūfī heisst *Abu-l-ḏabīḥ Ismāᶜīl* b. Muhammed al-Ḥaḍramī, bei Jāfiᶜīˁ Rauḍ al-rajāḥīn (Kairo 1297) 21, 4. Ein Ismāᶜīl mit der Kunja *Abulfidā* wird mit: „jā *aba-l-ḏabīḥ*" angeredet bei Chazradschī, *Pearl Strings*, ed. Redhouse 202, 5. Sujūṭī (Anhang zu *Bughjat al-wuᶜāt* 456, 5 v. u.) gibt ein Ḥadīth auf Grund der von einem Abu-l-ḏabīḥ Ismāᶜīl b. abī Bekr al-Zabīdī (oder Zubejdī?) erhaltenen Lizenz (idschāza).

4) Das Cognomen *Abulfidā* führt auch der Historiker *Ismāᶜīl* b. ᶜOmar *ibn Kathīr* (st. 1373), desgleichen *ᶜImād al-dīn Ismāᶜīl* b. Aḥmed aus der Gelehrtenfamilie der *Ibn al-Athīr* (vgl. Abh. z. arab. Phil. I 161 ult.), dessen Lebenszeit (652/1257—699/1299) im Kairoer Katalog I² 260 als 8. Jhd. d. H. angegeben ist; ein Abulfidā auch *Ismāᶜīl* b. Ḥusejn *al-Chazradschī*, Verf. eines Badīᶜijja-Gedichtes zum Ruhme des Propheten (Der Islam IV 27, Anm. 1), sowie *Ismāᶜīl* b. Muhammed *al-Baᶜlī* (st. 1363) Verf. einer versifizierten Synonymik der arabischen Sprache (Pertsch, *Arab. Handschriftenkatal.*, Gotha, nr. 422) u. a. m.

5) In einem vom italiänischen Advokaten *Franc. Anton. De marchi* redigierten Sammelheft, Kairo (Castelli) 1280.

Und was von diesem und den auf ihn traditionell zurückgeleiteten Meinungen gilt, kann man auf der ganzen Linie der traditionellen Exegese erfahren. Einander widersprechende Angaben können sich stets auf wohlgefügte Beglaubigungsketten stützen, welche auf dieselbe Autorität ausmünden. Das dieser Beglaubigung etwa entgegengebrachte Vertrauen wird wesentlich herabgestimmt, wenn wir hin und wieder Gelegenheit bekommen, in die Entstehungsgeschichte der Isnāde einen Blick zu tun. Dafür bieten uns ehrliche muslimische Gelehrte selbst zuweilen ganz bequeme Gelegenheit. So teilt z.B. Ṭabarī, mit dessen grossem Tafsīr-Werk wir sogleich uns zu beschäftigen haben, zu 44 v. 9 („Harre des Tages, wenn der Himmel deutlichen Rauch bringt, der die Menschen bedeckt") einen eschatologischen Bericht mit, der an den Namen des *Ḥuḏejfa b. al-Jamān* geknüpft ist, dem der Prophet den anderen Menschen vorenthaltene Kenntnisse mitgeteilt haben soll [1]). Die Überlieferung lässt ihn diese Mysterien freilich nicht immer diskret bewahren, sondern knüpft gern, eben wegen jenes Verhältnisses zum Propheten, an seinen Namen die krassesten eschatologischen Träumereien, mit deren Mitteilung Ḥuḏejfa nicht gegeizt haben soll. Eine seiner geheimnisvollen Mitteilungen gilt dem „Rauch, in den der Himmel aufgeht". Der Inhalt derselben ist uns hier gleichgiltig; es interessieren uns vielmehr die dabei zu bemerkenden Isnādverhältnisse. Als einer der Vermittler dieses Ḥadīth des Ḥuḏejfa wird der in der religiösen Litteratur des Islams sehr berühmte *Sufjān b. Saʿīd al-Thaurī* (st. 778) genannt; von ihm will es *Rawwād b. al-Dscharrāḥ* [2]), von diesem wieder sein Sohn *ʿIṣām* gehört haben. Durch diese Reihe geht die Belehrung auf den Prophetengefährten *Ḥuḏejfa* zurück. Nun ist Ṭabarī in der Lage, sich auf einen *Muḥam-*

1) *Vorlesungen* 193.

2) Dieser Rawwād b. Dsch. tradiert in einem Isnād (Sujūṭī, *Bughjat al-wuʿāt* 447, 8 v. u.) von ʿAbbās *abū Rauḳ*, zweifellos aus der Familie des in *ZDMG* LVIII 585 behandelten *A. R. al-Hizzānī*; es wird ihm dort die nisba *al-Tarḳūfī* gegeben; er wird jedoch als väterlicher Oheim (*ʿamm*) eines Hizzānī bezeichnet, der die Tradition von ihm übernimmt.

med b. Chalaf al-ʿAsḳalānī zu berufen, der den Rawwād befragte, ob er das Ḥadīth wirklich von Sufjān (mit einem auf Ḥuḏejfa zurückreichenden Isnād) gehört habe? Rawwād verneinte die Frage, sowie auch die, ob das Ḥadīth etwa in seiner Anwesenheit dem Sufjān vorgelesen worden sei (auch dies wäre eine Art der Ḥadīth-Vermittlung), ohne dass er dagegen Einsprache erhoben habe. Wieder: nein! „Aber woher kommt es dann, dass man es mit solchem Isnād in deinem Namen verbreitet"? „Es kamen einmal Leute zu mir und forderten mich auf, das Ḥadīth anzuhören. Nachdem sie es mir hergesagt hatten, entfernten sie sich, und da ich es nun einmal (in dieser unfreiwilligen Weise) im Fluge angehört hatte, mengten sie meinen Namen in das Isnād. Das kann ich nicht verhindern" [1]). Eine Spielart der mannigfachen Isnādtäuschungen [2]), durch die schlaue Ḥadīthjäger vor der frommen harmlosen Öffentlichkeit mit dem Verdienst prunken wollen, „Träger" eines Teils der geheiligten Tradition zu sein. Ebenso wird es wohl auch um andere Ḥadīthe des Ḥuḏejfa und um die anderer „Gefährten" des Propheten stehen.

Aus den bisher beobachteten Erscheinungen kann gefolgert werden, dass es eine einheitliche traditionelle Exegese des Korans nicht gibt. Denn einerseits werden von verschiedenen Gefährten von einander abweichende, oft einander widersprechende Erklärungen der Koranstellen überliefert, anderseits einem und demselben verschiedene Meinungen über die Bedeutung einzelner Worte oder ganzer Satzgefüge zugeschrieben.

---

1) *Ṭabarī* XXV 72.

2) Nur eine möchte ich hier noch erwähnen. Von einem sehr fruchtbaren Traditionisten aus Kūfa, dem sein Biograph das Epithet *al-baḥr* (s. oben S. 65) erteilt und der eine der Autoritäten des Dāraḳuṭnī ist, *Abu-l-ʿAbbās Aḥmed ibn ʿUḳda* (st. 943/4) wird berichtet, dass er erlogene Ḥadīthtexte niederschrieb, sie durch Schejche in Kūfa vortragen liess, dann von ihnen anhörte und mit Berufung darauf mit dem so ergänzten Isnād weiter tradierte (Ḏahabī, *Taḏk. al-ḥuff.* III 60, oben).

Es können demnach von einander abweichende, ja zu einander in Widerspruch stehende Erklärungen mit gleicher Berechtigung als *tafsīr bil-ᶜilm*, als „der Wissenschaft entsprechendes" Tafsīr gelten [1]. Ghazālī, dessen Auffassung des gegen *tafsīr bil-raʾj* verhängten Interdikts wir noch näher kennen lernen werden, konstatiert als völlig normale Tatsache, dass es Verse gibt, für die „im Namen von Gefährten des Propheten und alten Koranerklärern fünf, ja sogar sechs und sieben Erklärungsarten überliefert sind" [2].

Ein den verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten nachgesetztes *wallāhu subḥānahu aᶜlamu bimā arāda* (und der hochgebenedeite Gott weiss am besten was er zu sagen gewollt hat) [3] erweckt den Eindruck, als ob die Erklärer der Voraussetzung Raum gäben, dass kein einziger ihrer Erklärungsversuche standhielte. Man hat ja bereits sehr früh zugegeben, dass *sichere* Kenntnis mancher koranischer Dinge schon der kurz auf den Propheten folgenden Generation entgangen sei [4] und dass es überhaupt Stellen im Koran gebe, deren Verständnis der menschlichen Wissenschaft trotze, da sich dieselbe Gott vorbehalten habe (*istaʾthara biᶜilmihi*) [5].

In der Buntheit der Erklärungsmöglichkeiten, in dieser *foecunditas sensus* erblicken die Theologen des Islams geradezu einen Vorzug des heiligen Buches selbst, einen Beweis seines inneren Reichtums, der ihm innewohnenden Ergiebigkeit [6]. Der Koran sei *ḏū wudschūhin* d. i. vieldeutig, wörtlich: er zeige

1) Ein grelles Beispiel für die Buntheit der traditionellen Auslegungen bieten die Informationen des Jaᶜḳūb b. ᶜAbdalraḥmān al-Zuhrī über 50 v. 20—21, bei *Ṭabarī* XXVI 92.

2) *Iḥjā* I 37, 10.

3) In bezug auf die Erklärung von 86 v. 8 (was man unter der „Wiederkehr" zu verstehen habe) L A s. v. *rdschᶜ* IX 473, 8 v. u. und daraus wörtlich ausgeschrieben TA V 351, 20.

4) Über die Anlässe der Offenbarungen: s. oben S. 56 Abū Ḏarr teilt seine Ansicht über den Anlass von 22 v. 20 in Begleitung eines Schwures mit, *Ibn Saᶜd* III, 1 10, 1.

5) *Kitāb al-aḍdād* ed. Houtsma 273, 9 ff.

6) Vgl. den Grundsatz bei *Muḳaddasī*, ed. de Goeje, 187, 14.

mehrere *Gesichter*, d. h. Auffassungsarten [1]). Diese entsprechen völlig den vielerlei *pānīm* (Gesichtern), welche die jüdischen Schriftgelehrten an der Thora finden [2]). Mit der Zulassung verschiedener traditioneller Deutungsmöglichkeiten verband man die Anschauung, dass es geradezu als löblicher Vorzug des Gottesgelehrten zu würdigen sei, dass er derselben Stelle verschiedene Erklärungsarten (wudschūh) abgewinne. „Du hast die Stufe vollkommenen Wissens nicht erreicht, bis du nicht im Koran verschiedene Weisen siehst" [3]). Und diese Betrachtungsart reflektiert sich in anschaulicher Form in jedem irgendwie erschöpfenden koranexegetischen Werke. Man wird von Vers auf Vers hinter der Erklärung, die dem Verfasser als die wahrscheinlichste gilt, unter der Einleitungsformel *wa-ḳīla* „und es wird gesagt" stets noch eine Reihe abweichender Erklärungsversuche lesen können. Das sind eben die *wudschūh*, deren Zulässigkeit ein Zeugnis reicher Gedankenfülle des Gottesbuches sei [4]).



Seit dem zweiten Jahrhundert d. H. haben islamische Theologen dem Bedürfnisse entsprochen, die traditionelle Koranexegese in fortlaufenden Kommentarwerken darzustellen. Diese ersten Versuche sind uns jedoch nicht erhalten geblieben. Sie wurden durch ein monumentales Werk überflüssig gemacht, das einerseits den Höhepunkt der traditionellen Exegese bezeichnet, anderseits als Ausgangspunkt und Grundwerk der koranexegetischen Litteratur zu betrachten ist. Während es

1) *Vorlesungen* 41, 23. Die Mahnung des Propheten nicht „einen Teil des Korans mit dem anderen zu schlagen" schliesst nach der bei Ghazālī, *Iḥjā* II 339, 8 angeführten Version mit dem Satze: *fa'innahu unzila ᶜalā wudschūhin* „denn er ist nach verschiedenen *wudschūh* geoffenbart worden", d. h. dadurch wird Spielraum für die Ausgleichung etwaiger Unstimmigkeit geboten.

2) Vgl. Leopold Löw, *Gesammelte Schriften* II (Szeged 1890) 28 ff.

3) *Ibn Saᶜd* II ii 114, 22; *Iḥjā* I 32, 9. Sujūṭī, der (Itḳān Kap. 39 I 174 ff.), die hieher gehörigen Aussprüche gesammelt hat, bezieht die *wudschūh* des Korans nur auf den *homonymen* Charakter der Worte; eine unrichtige Beschränkung.

4) Vgl. Ibn ᶜAbdalbarr, *Dschāmiᶜ bajān al-ᶜilm wa-faḍlihi* 121, 5.

jene in abschliessender Weise zusammenfasst, enthält es zugleich die Keime der über die bloss registrierende Exegese hinausführenden Bestrebung.

Der Verfasser ist *Muḥammad b. Dscharīr al-Ṭabarī*, eine der grössten Gestalten der Islamwissenschaft aller Zeiten (geb. 838, st. 923). Die europäische Wissenschaft würdigte ihn früher wegen des mächtigen historischen Werkes [1], das wir durch die Bemühung *de Goeje's* und seiner Mitarbeiter in der Leidener Ausgabe als wichtigste und ergiebigste Quelle unserer Studien über die ersten Epochen der Islamgeschichte benutzen, hauptsächlich als Vater der islamischen *Historiographie* [2].

Bei den Orientalen ist seine Berühmtheit noch mehr auf den Ruf seiner Erzeugnisse auf dem Gebiet der *religiösen* Wissenschaften gegründet. Freilich sind seine theologischen (auf Ḥadīth, Fiḳh u. a. bezüglichen) Werke früh aus dem Verkehr geschwunden; die meisten sind völlig verschollen, ebenso wie auch die von ihm aus selbständiger Forschung begründete Gesetzesrichtung (madhab), die *dscharīrische*, sich nicht behaupten konnte.

Als verloren galt bis vor kurzem sein auch für unsere abendländische Wissenschaft unschätzbares theologisches Hauptwerk: sein *Korankommentar*. Im Urteil über dasselbe herrscht Einstimmigkeit zwischen Forschern des Orients [3] und des Okzidents. „Würde jemand — so sagt z. B. Abū Ḥāmid al-Isfarājīnī (st. 1015) — eine Reise nach China unternehmen um dies Werk zu erlangen, so täte er nicht zu viel" [4]. „Hätten

---

1) Bei Abfassung desselben lag bereits der Korankommentar vor; er beruft sich auf diesen in ersterem I 87, 2.

2) Er ist auch häufig der unmittelbare Gewährsmann in den Isnāden des Verfassers der *Aghānī*, z. B. VIII 96, 9 v. u.; 98, 4 v. u.; XIV 66, 12 v. u.; XX 98 pn.; XXI 164, 6 (vgl. jedoch XX 103, 11 v. u.). Dieser Verkehr müsste in frühester Jugend des Abu-l-faradsch geschehen sein, der beim Tode des Ṭabarī, den er um 44 Jahr überlebte, ungefähr 26 Jahre zählte.

3) Nach einer Notiz des *Fihrist* 264, 9 hat der christliche Philosoph nnd Theolog Jaḥjā b. ʿAdī (st. 974, Zeitgenosse des Verfassers des Fihrist) zwei Kopien des Tafsīr al-Ṭabarī angefertigt. (Vgl. *ZDMG* XXXVII 481).

4) Bei *Jāḳūt* ed. Margoliouth VI 424, 4 v. u. Die Andalusier scheinen das

wir dies Werk — schrieb im Jahre 1860 Nöldeke, nach zugänglichen Fragmenten und Zitaten urteilend — so könnten wir alle späteren Kommentare entbehren. Leider scheint es aber gänzlich verloren zu sein. Es war, wie das grosse Geschichtswerk des Verfassers, eine unerschöpfliche Quelle aus der die Späteren ihre Weisheit holten" [1]). Einzelne Proben, die zum Vorschein kamen, haben die Berechtigung dieses Urteils erwiesen [2]). Es war demnach eine erfreuliche Überraschung für die wissenschaftliche Welt im Osten und Westen, als auf Grund eines in der Büchersammlung des Emirs von Ḥā'il erhaltenen vollständigen handschriftlichen Exemplars [3]), in Kairo 1903 (und neuerdings wieder in korrekterer Gestalt 1911) eine Vollausgabe des mächtigen Werkes [4]) in 30 Bänden (zusammen ungefähr 5200 Seiten in 4°) dargeboten wurde.

Wir besitzen daran eine reichhaltige Enzyklopädie der traditionellen Exegese, deren Vertreter eben Ṭabarī ist [5]). Er betont gegenüber selbständigeren, zuweilen willkürlichen subjektiven Einfällen, die er der Berücksichtigung nicht würdigen mag [6]), unaufhörlich die ausschliessliche Berechtigung des auf

---

übrigens vollends verschwundene Tafsīr-Werk eines Zeitgenossen des Ṭabarī, *Baḳī b. Machlad* aus Córdoba (845—889) höher geschätzt zu haben als das sonst als unübertroffen geltende Werk des Ostländers (*Ibn Baschkuwāl*, ed. Codera, 121 paenult. nr. 277).

1) *Geschichte des Qorans* [1] XXVI—XXVII.

2) Besonders zu vgl. die wichtige Abhandlung O. Loths: *Tabarī's Korancommentar*, *ZDMG* XXXV (1881) 588—628.

3) Einzelne Teile s. Brockelmann I 143; dazu: ʿĀṭif Ef. nr. 186—190, Bajazīd nr. 83—86; Fātiḥ 169—172.

4) Durch den grossen Umfang des Werkes wurden sehr früh (bereits vom 4. Jhd. d. H. an, bald nach dem Tode Ṭabarī's) Kompendien (*muchtaṣar*) desselben veranlasst. Es ist bemerkenswert, dass — soweit ich sehe — dieselben vielfach Arbeiten andalusischer Gelehrter sind. S. *Fihrist* 234, 25 ff., *Ibn Baschkuwāl* nr. 29.1119, Jākūt *Geogr. WB.* III 531, 7. — Übersetzungen Brockelmann l. c.

5) Die Académie des Inscriptions et Belles-Lettres stellte 1900 für einen prix Bordin die Preisfrage: „*Étude sur le Tafsīr de Ṭabarī* et le Kecchāf de Zamakhschari" — wie es scheint, ohne Erfolg.

6) So lässt er z. B. die unzuverlässigen Meinungen des Kelbī, Muḳātil b. Sulejmān (s. oben S. 58), Wāḳidī in der Exegese abseits liegen (vgl. *Jāḳūt* ed. Margoliouth VI 441, 5 ff.).

die Prophetengefährten und Nachfolger gegründeten *ᶜilm* [1]), der durch ununterbrochene Vererbung und Verbreitung beglaubigten Überlieferung (*al-naḳl al-mustafīḍ*), als alleinigen Kriteriums der exegetischen Richtigkeit [2]). Daneben beansprucht er für das *idschmāᶜ al-umma* auch in der Exegese die höchste Autorität [3]). In diesem Sinne reiht er von Vers auf Vers nebeneinander die aus dem Kreise jener ausschliesslich massgebenden Autoritäten überlieferten Erklärungen nach den verschiedenen Isnāden, vermittels deren sie ihm zur Kenntnis gekommen sind. Er tut dies nicht in bloss mechanisch referierender Weise, sondern macht vom Recht der im Islam sehr früh zur Geltung gekommenen Kritik der Gewährsmännerreihen den ausgiebigsten Gebrauch. Wo ihm die Tradition nicht zuverlässig erscheint, gibt er dieser Meinung gehörigen Ausdruck [4]). Selbst den anerkanntesten Ibn ᶜAbbās-Überlieferern gegenüber, betätigt er seine Freiheit. Von Mudschāhid, dem er sonst gern folgt, sagt er einmal, dass seine Meinung „im Gegensatz stehe zu sämtlichen Autoritäten, denen man Irrtum und Lüge nicht zumuten könne"; ein anderesmal: „Was hier von Mudschāhid erwähnt wird, hat keinen Sinn und .... die Nichtigkeit seiner Meinung ist unzweifelhaft" [5]). In derselben Weise äussert er sich über Ḍaḥḥāk [6]) und andere Ibn ᶜAbbās-Überlieferer.

Ihm verdanken wir auch die umfassende Kenntnis der in bezug auf die Koranworte aufgetauchten Lesartvarietäten. Die Beispiele, an denen ich oben dies Variantenwesen und seine

---

1) I 132, 7 u.; 138 M. (ahl al-ᶜilm); XII 129 (zu 12, 49). Gegensatz von *ahl al-ᶜilm* und *man jufassir al-Ḳurʾān biraʾjihi*; vgl. noch besonders ibid. 103 (zu v. 24).

2) I 43 ult.; 97, 4; 120 unten; 253; II 42 (zu 2, 162); 252; III 39 (zu 2, 263); 155; IV 138.

3) II 270 bei der *muḥallil*-Frage.

4) II 269 (zu 2, 229); II 294 (zu 2, 234); III 39 (zu 2, 263); XII 5 ff. (zu 11, 86).

5) I 253; XV, 90 (zu 17, 81).

6) II 269 unten; dort bemängelt er auch überhaupt den auf Ibn ᶜAbbās führenden Isnād Abū Zuhejr: Dschuwejbir: Ḍaḥḥāk.

Gesichtspunkte veranschaulicht habe, konnten fast ausschliesslich dem Ṭabarī-tafsīr entnommen werden. Zudem verfasste er noch eine spezielle Monographie in 18 Bänden, in welcher er alle irgendwie hervorgetretenen Koranvarianten (auch die schawāḏḏ) sammelte und einzeln kritisch behandelte[1]). Sowohl in bezug auf diese als auch auf die Erklärungsverschiedenheiten, namentlich in Fällen, in denen (wie wir dies an einigen Ibn ʿAbbās-Beispielen erfuhren) von denselben Autoritäten einander widersprechende Meinungen überliefert werden, lässt er zum Schluss seine motivierte Entscheidung folgen. Gegenüber den Lesarten übt er grosse Toleranz. Wo die Verschiedenheiten den Sinn in wesentlicher Weise nicht berühren, lässt er von den gangbaren abweichende Lesarten unbedenklich zu[2]); nur gegen Lesarten, die durch Imāme, die ihm als Argumente (*ḥuddscha*) gelten, nicht gestützt sind und auf schwankender Basis die „Veränderung der Kodizes der Muslime bewirken würden", verhält er sich entschieden abweisend. In der angewandten Exegese stellt er unaufhörlich den Grundsatz auf, dass in erster Reihe der klare, *äussere* Wortsinn (al-ẓāhir) zu berücksichtigen sei, von dem die Erklärung nicht abgebogen werden dürfe; es sei denn, dass andere Koranstellen oder sonst triftige Motive eine andere Erklärung rechtfertigen. Unter letzteren versteht er „die Sprüche der Altvorderen (*al-salaf*)" nämlich „der Gefährten und der Imāme und der nach ihnen Folgenden, d. h. der *tābiʿūn* und der Gelehrten der Islamgemeinde"[4]). Dabei macht er auch ausgiebigen Gebrauch von den hinsichtlich biblischer Legenden aus Quellen jüdischen Ursprungs (Kaʿb al-aḥbār, Wahb b. Munabbih)[5]) abgeleiteten

1) *Jāḳūt* ed. Margoliouth VI 427, 7; 441 ult.; dies Werk ist nicht erhalten.
2) XIII 10; XIV 5 (zu 15, 8).
3) I 59, 112 u. 306, 307; II 29 (zu 2, 153); II 48 (zu 2, 168); XIII 147, 10 u.; XVIII 23, 2; XXI 76 (zu 33, 10).
4) I 31 oben; XXV 21 (zu 42 v. 37); selbst die Annahme einer Abrogation (nāsich wa-mansūch) lässt er nicht im üblichen Umfang zu solange der Ẓāhir-Sinn ohne solche Annahme aufrecht erhalten werden kann.
5) Diese gehen in der Regel auf Ibn Isḥāḳ zurück, der sie auf Wahb, ge-

Mitteilungen; darin hätte er den Beifall seiner Vorgänger nicht unbedingt erhalten. Sein Werk ist vielmehr die reichlichste Fundgrube der in islamischen Kreisen gangbaren Versionen über biblische Stoffe [1]). Auch christliche Legenden führt er auf Wahb zurück [2]). Interessant sind folgende Isnādtypen: „Von Ibn Isḥāḳ, von Abū ᶜAttāb, einem Mann aus dem Taḡlibstamm, der während eines grossen Teils seines Lebens Christ war, später sich zum Islam bekehrte, den Koran las und in der Religion forschte; man sagt, dass er vierzig Jahre im Christentum und ebensoviel im Islam gelebt habe"; dieser liefert einen Kommentar zu Jes. 53 ff. und 1 v. 3 als Verkündigung „des letzten Propheten der Israeliten" [3]). Die Ḏu-l-Ḳarnejn-Erzählung wird mit folgendem Isnād eingeleitet: „M. b. Isḥāḳ: es berichtet uns einer von den zum Islam bekehrten ahl al-kitāb, der die Geschichten der Nichtaraber (al-aᶜādschim) zu erzählen weiss" [4]).

Für den Ernst seines Interesses ist bezeichnend sein Verhalten gegenüber müssigen Ergründungen über gleichgültige Minutien, mit denen sich manche Tradenten in naiver Weise abmühen. Wenn gefragt wird, ob auf den „Tisch" (5 v. 112—115), der auf Wunsch der Apostel durch Jesus vom Himmel herabgeholt wurde, Speisen waren, ob Fische oder Brot oder Paradiesfrüchte oder was anderes? [5]) — so ist „das Wissen

---

wöhnlich durch Vermittlung „eines in seiner Zuverlässigkeit unbedenklichen Anonymus (ᶜamman lā juttahamu)" zurückleitet; VI 86 (Namen der zwölf israelitischen Kundschafter); XVI 51, 1; XVII 45 (Hiob); XXIII 53 (Ezechiellegenden). Vgl. Lidzbarski l. c. 13.

1) Diese aggadischen Ausschmückungen bleiben fürder das sich in den Korankommentaren forterbende ständige Material für biblische Legenden. Nach *Ibn Chaldūn* (Notices et Extraits XVII 182) hat zuerst der andalusische Exeget ᶜAbdalḥaḳḳ ibn ᶜAṭijja (st. 1147; Brockelmann I 412) dasselbe kritisch gesichtet. In seinen Kommentar sollen, nach Ibn Ḥadschar al-Hejtamī (*Faṭāwī ḥadīthijja* 176, unten), muᶜtazilitische Ideen Eingang gefunden haben (daher seine Neigung zur kritischen Skepsis); Ibn Ḥ. hält demnach dessen Tafsīr für ein gefährliches Werk.

2) III 147, 177 (Geburt und Leben Jesus') XVI 43 (Empfängnis).

3) XV 32 (zu 17 v. 7).

4) XVI 12. 5) VII 82.

darüber ebenso wenig nützlich, wie die Unkenntnis davon schädlich wäre. Es ist genügend, darüber nur so viel zu wissen, als die Offenbarung selbst in ihrem äusseren Wortsinn vorträgt". — Ob Schuᶜejb mit Jathrōn (Jathrā) identisch ist, oder ob letzterer der Neffe des Schuᶜejb war, wie manche vermuten, ist gleichgiltig und könnte nur durch sichere Tradition erschlossen werden, die es aber darüber nicht gibt [1]).

Nach dem Koran (12 v. 20) verkaufen die Brüder den Josef um „gezählte Dirheme". Die alten Ausleger wollen genau wissen, ob um 22 (zwei für jeden der elf Brüder) oder um 20 oder 40 Dirheme u. s. w. „Das werden wir niemals erfahren — meint Ṭabarī — da weder Zahl noch Gewicht der Kaufsumme im Koran noch in einer Tradition vom Propheten bestimmt ist. Jede der vorgebrachten Bestimmungen ist möglich; aber das Wissen davon bringt für die Religion keinen Nutzen; das Nichtwissen keinen Schaden. Pflicht ist daran zu glauben, was in der Offenbarung deutlich zu lesen ist; von der Ergründung dessen, was darüber hinausgeht, sind wir enthoben" [2]). Ebenso gleichgiltig ist es, darüber zu spekulieren, wie der in 2 v. 261 anonym erwähnte Prophet geheissen habe, den Gott nach hundertjährigem Todesschlummer zum Leben erweckte: ob Jeremia oder ᶜUzejr [3]); oder welcher Art die Beleidigung gewesen sei, die nach 33 v. 69 die Israeliten dem Moses zugefügt haben [4]).

2 v. 67—68 wird aus der Geschichte der Israeliten erzählt: „Da unter euch eine Mordtat vorkam und ihr über die Person des Mörders uneinig wart — Allah aber bringt heraus was ihr verheimlichet —, da sprachen wir: Schlaget ihn (den Leichnam) mit einem Stück von ihr (einer in bestimmter Art gestalteten Kuh, deren Opferung in den vorhergehenden Versen ange-

1) XX 37. 2) XII 97.

3) III 19. *Zarkaschī* hält es geradezu für eine Vermessenheit (*dscharā'a*) über Anonyme nachzuforschen, deren Identifikation sich Gott vorbehalten hat (Sujūṭī, *Itḳān* Kap. 70, II 170); auf dies Thema kommen wir im Abschnitt „Sektiererische Koran-auslegung" zurück. 4) XXII 33.

ordnet war). So macht Allah die Toten lebendig und zeigt euch seine Zeichen; vielleicht dass ihr vernünftig wäret". Die traditionelle Erklärung dieses, auf dunkler, missverständlicher Ahnung von Deut. 21, 1—9 beruhenden Berichtes belehrt darüber, dass im alten Israel zum Zweck der Ermittlung des unbekannten Mörders ein abgetrennter Teil der geschlachteten Kuh mit dem Toten in Berührung gebracht worden sei, wodurch dieser zum Leben erweckt ward und die Person seines Mörders entdeckt habe. Mit dieser allgemeinen Bestimmung („ein Stück von ihr") geben sich scharfsinnige Exegeten nicht zufrieden. Man müsse genau wissen, welcher Teil der geschlachteten Kuh für dies Gottesgericht verwandt worden sei. Darüber werden verschiedene Angaben mit gleicher Sicherheit vorgetragen. Dies ist nicht nach dem Geschmack des Ṭabarī: „Es schadet nicht die Unwissenheit darüber, ebenso wie auch das Wissen davon nichts nützte; wesentlich ist nur, dass man für wahr anerkenne, dass der Tote durch eine Berührung wieder zu Leben kam und die Person des Mörders entdeckte" [1]).

Solche Bemerkungen wiederholt er bei verschiedenen Gelegenheiten, um auf die Nutz- und Haltlosigkeit von Grübeleien hinzuweisen, die keine kompetente Tradition zur Stütze haben. Es sei nicht Sache des Exegeten, das Gras wachsen zu hören.

Neben der Tradition gilt ihm der arabische Sprachgebrauch [2]) als zuverlässigste Instanz in der Erklärung zweifelhafter Ausdrücke. Er hat wohl in der reichlichen Herbeiziehung der loci probantes (schawāhid) aus der alten Poesie [3]), einer auf Ibn ᶜAbbās zurückgeführten Anregung folgend, in breitem Umfang eigentlich erst die Bahn gebrochen. War er ja in der philologischen Wissenschaft, namentlich in der Kenntnis der alten Poesie nicht weniger hervorragend als in der Theologie

---

1) I 273.

2) z. B. bei *tannūr* (11 v. 41) XII 24. — ibid. 101 (zu *hejta laka* 12 v. 23).

3) Ich verweise beispielsweise nur auf die feine Auseinandersetzung über *laᶜalla* I 124 (zu 2 v. 19).

und Geschichte [1]). Dieser ihm erteilte Ruhm wird durch die philologischen Exkurse in seinem Tafsīr-Werk in reichem Masse gerechtfertigt. Was er in seinem Korankommentar in philologischer Beziehung geleistet hat, ist eine unschätzbare Fundgrube für die lexikalische Forschung. Ebenso weitreichend sind seine grammatikalischen Erörterungen, in denen er die Betrachtung der sprachlichen Erscheinungen nach den verschiedenen Auffassungen der baṣrischen und kūfischen Grammatikerschulen auseinandersetzt, für deren Kenntnis und Würdigung sein Werk als eine der ältesten Quellen dienen kann. Die philologische Untersuchung erscheint unablässig als Hilfsmittel der auf *ʿilm* gegründeten Exegese; dabei vergisst er jedoch nicht, die Anwendung dieser Methode durch den Grundsatz einzuschränken, dass dieselbe nicht im Widerspruch damit stehen dürfe, was wir über die Auslegung einer Koranstelle aus der sicheren Tradition der Gefährten und Nachfolger wissen [2]). Auch in philologischen Fragen verlässt er somit seinen traditionellen Standpunkt nicht.

So ist also Ṭabarī's grosses koranexegetisches Werk der Inbegriff und Höhepunkt der *traditionellen Exegese.*

Wie jedoch sein Werk auf diesem Gebiete als abschliessende Leistung zu würdigen ist, so führt es anderseits auch zur nächsten Phase der exegetischen Entwicklung hinüber. Wohl nicht gerade sehr häufig, jedoch immerhin an einer beträchtlichen Anzahl von Koranstellen lernen wir ihn als Theologen kennen, dem auch die dogmatische Nutzanwendung in positiver und polemischer Richtung nahe lag. Er kann sich auch hierin zumeist auf alte Autoritäten, besonders auf den von ihm zuweilen (s. oben S. 88) abgewiesenen Mudschāhid berufen, der an seine Texte gern auch dogmatische Folgerungen anschliesst.

Im allgemeinen steht Ṭabarī in dogmatischen Fragen, so weit er zu denselben bei der Erklärung der Koranverse Stellung

---

1) *Jāḳūt* ed. Margoliouth VI 432, 9. 2) XVII 100 zu 20 v. 15.

zu nehmen hat, auf dem Standpunkt der traditionellen Orthodoxie; nichtsdestoweniger konnten die Vertreter derselben ihm den Vorwurf nicht ersparen, dass er in einigen Fragen zu Anschauungen neigt, die von den Altkonservativen mit harter Zensur belegt waren. Die Ḥanbaliten waren ihm schon wegen der geringen Meinung, die er über Aḥmed b. Ḥanbal äusserte, sehr unfreundlich gesinnt. Wie erst, als er über 17 v. 81 eine Meinung zu äussern wagte, durch welche der Fanatismus der Ḥanbaliten gegen ihn entfesselt wurde! Wir werden bald Gelegenheit haben darauf zurückzukommen, welche gefährlichen Wutausbrüche der aufgeregten „Piazza" er darüber zu erleiden hatte. Und auch in der Frage: ob der Mensch seinen Willen selbständig erzeuge, oder ob derselbe in absoluter Weise von Gott determiniert sei, bedient er sich einer Formel, die fast mit einer Lösung identisch ist, die wir als die von der Orthodoxie bekämpfte kennen lernen werden. So oft im Koran von Leitung und Irreführung der Menschen durch Gott die Rede ist, unterlässt er es nämlich niemals, umschreibende Wendungen zu gebrauchen, aus denen ersichtlich ist, dass er die Taten der Menschen nicht als unfreie Wirkungen betrachtet, sondern dass man unter Gottesleitung den gnädigen Beistand Gottes (*luṭf*, *taufīḳ*) zu der durch den Menschen selbst frei gewollten guten Tat, unter Irreführung die Entziehung dieses Beistandes (*chaḏalān*) zu verstehen habe. Dies wird bei allen dafür geeigneten Stellen in kürzerer, blos paraphrasierender, oder breiterer Form angebracht [1]). Man kann darüber gar nicht staunen, dass solchen Erklärungen die Einwendung entgegengehalten wird, dass sie völlig muʿtazilitisch anmuten [2]).

Dessen scheint sich Ṭabarī selbst nicht bewusst gewesen zu sein. Denn in allen seinem Kommentar einverleibten dogmatischen Exkursen bewährt er das Bestreben, in konsequenter

1) I 42 ult.; VI 20 (zu 4 v. 166); VII 109 (besonders wichtige Stelle, zu 6 v. 35); XIII 85 (zu 13 v. 27); 106 (zu 14 v. 4); XIV 54 (zu 16 v. 9), 103 (zu 16 v. 45) u. a. m.

2) *Jāḳūt* ed. Margoliouth VI 453 f.

Orthodoxie sich als Gegner aller dogmatischen Tendenzen auszusprechen, die von dem hergebrachten Lehrbegriff abweichen.

Ganz besonders scheint es ihm am Herzen gelegen zu sein, in der Frage des liberum arbitrium, trotz seiner so eben nachgewiesenen Neigung, der Freiheit der Willens Konzessionen zu machen, die Lehre der unter dem Namen der *Ḳadariten* bekannten Richtung zu bekämpfen und ihre aus dem Koran gezogenen Folgerungen exegetisch abzulehnen [1]. Ebenso entschieden tritt er auch gegen andere, den strengorthodoxen Lehrbegriff abschwächende dogmatische Bestrebungen in die Schranken.

Er polemisiert gegen die *mutakallimūn* [2] in der Frage über das auf die Sünden sich erstreckende Vorwissen Gottes (*sābiḳ al-ᶜilm*) [3]; über den Begriff des materiellen Schauens Gottes, wo er, ohne sie zu nennen [4], die metaphorische Auslegung der Muᶜtaziliten scharf bekämpft [5]. Im allgemeinen lehnt er die in der rationalistischen Schule beliebte metaphorische Auslegung ab und schliesst sich der Überlieferung der alten traditionellen Autoritäten in ihrer wortgemässen Auffassung dieser Dinge an. Dies zeigt er z. B. schon an einem dogmatisch gleichgültigen Beispiel, zu 2 v. 69 („Dann habe ich eure — der Israeliten — Herzen verhärtet und sie sind wie der Stein, oder noch härter als dieser"). Bereits alte Ausleger erklären die den Steinen zugemutete Gottesfurcht aus rhetorischen Gesichtspunkten. Ṭabarī hat gegen solche Erklärungen an dieser Stelle wohl prinzipiell nichts einzuwenden; sie vertragen sich mit der Absicht der Koranworte. „Jedoch stehen sie — sagt Ṭa-

---

1) I 52 ult., 64; II 283 (zu 2 v. 233); XXIV 45 (zu 40 v. 68); XXVII 58 (zu 54 v. 46) u. a. m. Dazu gehört auch II 190, 9 v. u. (zu 2 v. 209) wo von *Abu-l-ᶜĀlija* zitiert wird: „Dieser Vers bietet einen Ausweg aus allen Zweifeln, Irrungen und Versuchungen".

2) Sie werden mit diesem Namen erwähnt XXVI 77 (zu 49 v. 11).

3) XVIII 38 (zu 23 v. 108), XXIII 122 (zu 39, 20).

4) XXIII 63 (zu 37 v. 162—163) 106 ult. (zu 38 v. 71 auf Ibn ᶜAbbās zurückgeführt).

5) VII 182—186 (zu 6 v. 103).

barī — im Widerspruch mit der (wörtlichen) Auslegung der Altvorderen. Darum halten wir jene Erklärungsarten für nicht zulässig". Die bei den Steinen vorausgesetzte Gottesfurcht soll wörtlich aufgefasst werden, wie die Verneigung des Baumstammes vor dem Propheten u. a. m. „Gott sei imstande — zitiert er von einer dieser alten Autoritäten — einem von ihm dazu bestimmten Steine Erkenntnisvermögen und Vernünftigkeit zu verleihen, um Gott Gehorsam zu leisten" (I 276—277).

Noch viel energischer widersetzt er sich der figürlichen Auffassung der auf Gott bezüglichen Anthropomorphismen; solche Ausdrücke seien auf wirkliche Attribute Gottes (*ṣifāt Allāh*) zu beziehen.

Dies ist besonders aus seinem Exkurs zu 5 v. 69 [1]) ersichtlich: „Die Juden sagen: die Hand Gottes ist gefesselt ..... vielmehr seine beiden Hände sind ausgestreckt, er spendet wie er will". Die Dialektiker (*ahl-al-dschadal*) — dies sind eben die Kalāmleute [2]) — sind in betreff der Erklärung der Worte ‚seine beiden Hände sind ausgestreckt' verschiedener Meinung. Die einen verstehen unter dem Ausdruck ‚Hand', immer mit Berufung auf den arabischen Sprachgebrauch, die Gnade, die Macht, die Herrschaft. Andere verstehen darunter ein wirkliches Attribut Gottes (*ṣifa min ṣifātihi*), eine wirkliche Hand, aber nicht im Sinne eines körperlichen Gliedmasses, wie die Gliedmassen des Menschen. Sie führen für die Behauptung der Unmöglichkeit ersterer Ansicht verschiedene Gründe an; unter anderen: 1) Die Koranstelle, nach welcher „Gott schuf Adam mit seiner Hand". Dies kann nicht etwa Gnade, Macht etc. bedeuten; denn nicht nur in Adams Schöpfung, sondern in der der gesamten Kreatur betätigte sich Gottes Gnade, Macht etc., während hier speziell von Adam ausgesagt wird, dass ihn Gott anders (mit eigener Hand) erschaffen, als die übrige Schöpfung. Ferner 2) hätte im Sinne jener Metaphoriker der Dualis hier keinen Sinn. „Die beiden Hände

1) VI 172. 2) *Buch vom Wesen der Seele* 13*.

Gottes sind ausgestreckt" bedeutete demnach „die beiden Gnaden Gottes sind ausgestreckt". Im Singular könnte es zur Not eine Metapher sein, im Dual ergäbe eine solche Deutung unleugbar einen Widersinn.

Ṭabarī entscheidet sich mit Berufung auf den Wortsinn vieler Traditionen und auf die Meinung der ᶜUlamā für die zweiterwähnte Erklärung (*ṣifa*). Wir können daraus folgern, dass er denselben Standpunkt einnimmt in bezug auf Koranstellen, bei denen er die verschiedenen Meinungen aneinanderreiht, ohne seine eigene Entscheidung folgen zu lassen. Dies unterlässt er z. B. bei der strittigen Definierung des Begriffes des göttlichen *Wohlgefallens* (*riḍā*) [1]. Dasselbe erfahren wir an 2 v. 206: „Erwarten sie denn etwas anderes als dass Allah zu ihnen kommt im Schatten des Gewölks?" Es herrscht Meinungsverschiedenheit über die Modalität, wie dies Kommen Gottes zu verstehen sei. Einige lehren, es lasse sich dies überhaupt nicht anders beschreiben als wie es Gott selbst beschreibt, wenn er von seinem Gehen, Kommen und Herniedersteigen redet; es sei niemandem erlaubt, sich dabei einer anderen als der auf das Wort Gottes selbst oder das des Propheten begründeten Redeweise zu bedienen. Niemand darf über die Eigenschaften und Namen Gottes andere Folgerungen aufstellen als solche, die auf die erwähnten (Quellen) gestützt sind. — Andere meinen: Unter dem Kommen Gottes sei, so wie unter jedem anderen Kommen, eine Ortsveränderung zu verstehen; im Sinne verschiedener metaphorischer Erklärungen bedeute das Kommen Gottes das Ergehen seines Befehles, oder die Erteilung seines Lohnes und seiner Strafe.

Alle diese Erklärungen führt er neben einander an (II 184 unten), ohne — wie dies bei Anführung von Meinungsverschiedenheit sonst seine Gewohnheit ist — sich zum Schluss für die eine oder andere zu entscheiden. Es darf nicht unbemerkt bleiben, dass er für die zweite Erklärung (Ortsveränderung

1) VI 93 zu 5 v. 18.

Gottes) kein Wort des Tadels hat. Jedoch ist es nicht unwahrscheinlich, dass die erste *seinem eigenen dogmatischen* Standpunkt entspricht.

Ein aus Anlass entsprechender Koranverse wiederholt berührtes dogmatisches Thema ist die zwischen den Schulparteien strittige Frage über den Einfluss der Werke auf die dereinstige Seligkeit und Verdammnis [1]) (S. im nächstfolgenden Abschnitt).

Wir ersehen aus allen diesen Daten, dass Ṭabarī den zu seiner Zeit umstrittenen dogmatischen Streitfragen als Exeget nicht fern stand. Darum konnten wir der Nötigung nicht aus dem Wege gehen, schon an diesem Punkte die Berührung von Fragen vorwegzunehmen, deren Sinn und Bedeutung uns erst im nächsten Abschnitt klar werden kann. Obwohl Ṭabarī in vorderster Reihe nur die Mitteilung der ältesten exegetischen Tradition interessiert, können seine gelegentlichen dogmatischen Auseinandersetzungen als Brücke dienen, die uns zu dem Gegenstand des nächsten Abschnittes hinüberleitet.

1) I 290 (zu 2, 75); 292; II 43, 4 v. u. (zu 2, 162); XII 66 (zu 11, 109 Chāridschiten von Ḳatāda als *ahl Ḥaraurā* bezeichnet; vgl. XVI 24 zu 18, 103).

DOGMATISCHE KORANAUSLEGUNG.

RATIONALISMUS.

1.

Ein Bruch mit der traditionellen Koranauslegung ist, ohne dass seine alten Vertreter ihre exegetische Tat als Kampf gegen die Tradition empfunden oder beabsichtigt hätten, zu allererst durch den islamischen Rationalismus vollzogen worden: durch die Bekenner einer religiösen Betrachtungsweise, die von der Vorstellung, die der Gläubige von der Gottheit, ihrem Wesen und Walten in sich trägt, alles Grobsinnliche, sie unwürdig in die Sphäre der Materialität Herabziehende, sowie auch alle den Forderungen der Weisheit und Gerechtigkeit widersprechende Willkür fern halten wollten.

Damit gerieten diese frommen Leute, — man nennt sie *Mu^{c}taziliten* — allerdings leicht in Widerspruch mit herrschenden Anschauungen, in deren Sinne der persönliche Gott von jenen Attributen untrennbar erschien und die göttliche Allmacht nicht viel anders als die eines mit schrankenloser Willkür unverantwortlich waltenden Herrschers, vorstellbar war.

Dies ablehnende Verhalten der alten Mu^{c}taziliten gegenüber manchen traditionell vorherrschenden Religionsvorstellungen führte bereits in der Frühzeit der ^{c}Abbasiden zur Wahlverwandschaft radikaler Rationalisten mit jenen frommen Grüblern und bald erweiterte sich ihr Kreis zur Partei derer, die, wenn auch aus verschiedenen Motiven, den überlieferten

Anschauungen auf der ganzen Linie mit Unabhängigkeit und Freiheit entgegentraten [1]).

Infolge der Nötigung zur Abwehr der gegnerischen Angriffe kam die Partei der Mu'taziliten bald in die Lage, ihre Lehre einerseits durch Korantexte theologisch begründen zu müssen, andererseits die aus letzteren ihnen entgegengehaltenen Argumente durch geschickte Auslegung zu entkräften und ihrer eigenen Lehre dienstbar zu machen.

Für die Kulturgeschichte der islamischen Gesellschaft ist von Bedeutung die Kenntnis der Tatsache, dass solche koranexegetische Differenzen nicht darauf beschränkt sind, gelehrte Angelegenheiten der theologischen Schulparteien zu sein. Wir verfügen über manches Beispiel dafür, dass sich auch die grosse Menge an dem dogmatischen Streit der Theologen in ihrer Weise beteiligt. In Gebieten, in denen die offizielle orthodoxe Theologie einer Minderheit von Rationalisten gegenüberstand [2]), fand jene in der Regel eine tatkräftige Stütze an den unwissenden Volksmassen, die für ihre Opposition gegen die Störung der orthodoxen Lehre nicht selten mit groben Tätlichkeiten argumentierten [3]), mit Strassentumulten, bei denen es zuweilen so wild herging, dass ihnen auch Menschenleben zum Opfer fielen [4]). Irgend eine koranexegetische Streitfrage konnte nicht nur die berufsmässigen Theologen, sondern auch das ungelehrte Volk in Parteien teilen, die ihren Kampf auf die Strasse hinaustrugen. Fanatische Ḥanbaliten haben es wohl verstanden, die Instinkte der verständnislosen Massen gegen die religionstörenden Neuerer aufzuregen und in den dogmatischen Kampf hineinzuziehen. Ihre Hetze hatte, zumal in Baghdad, manchen Putsch als Erfolg aufzuweisen.

---

1) Vgl. darüber *Vorlesungen* 100; Die islamische und jüdische Philosophie des Mittelalters in „*Kultur der Gegenwart*" III Th. I. Abth. (2. Aufl.) 302.

2) Es gab freilich auch weite Gebiete der Islamwelt, in denen die mu'tazilitischen Lehren vorherrschten und die religiöse Denkweise der gewöhnlichen Volksschichten beeinflussten; s. Der Islam III 222.

3) *Ibn al-Athīr* ad ann. 469 (ed. Būlāḳ X 36) ann. 475 (ibid. 46).

4) Vgl. *ZDMG* LXII 5 ff.

Vom Jahre 929 wird ein Aufstand in Baghdad verzeichnet, der durch einen exegetischen Streit veranlasst wurde. Es handelte sich um das Verständnis der Koranworte 17 v. 81: „Und bringe einen Teil der Nacht in Andacht zu, als freiwillige Leistung für dich; vielleicht sendet dich Gott an einen löblichen Ort". Was für Ort ist damit gemeint? Die Ḥanbaliten, als deren Vertreter in dieser Frage Isḥāḳ al-Merwezī genannt wird, glaubten, dass darunter zu verstehen sei, dass Gott dem Propheten als Lohn für seine eifrige Andacht einen Platz auf seinem Throne anweisen werde (vielleicht Einfluss von Ev. Marci 16, 19). Andere denen, irgendwie muᶜtazilitisch beeinflusst, solche Deutung als Blasphemie erscheinen mochte, meinten, — was auch in orthodoxen Kreisen bald zur Geltung kam — es sei darunter kein bestimmter Ort, sondern die Rangstufe der Fürsprache (*schafāᶜa*) zu verstehen, auf die der Prophet als Lohn für seine unablässige Andacht erhoben würde. Für jede der beiden Erklärungen ereiferte sich je eine Partei und es kam darüber zwischen ihnen zu Gewalttätigkeit, Mord und Totschlag; Militärmacht musste dazwischentreten um die Ausschreitungen einzudämmen [1]).

Kurz vorher hatte der grosse *Ṭabarī* eine Empörung des durch fanatische Ḥanbaliten [2]) gegen ihn aufgereizten Pöbels zu erleiden, als er die landläufige Auslegung derselben Koranstelle mit der Bemerkung begleitete, dass dieselbe absurd sei und den Vers hinzufügte: „Gepriesen ist der keinen Gesellschafter hat — und auf dessen Thron niemand bei ihm sitzt". Tausende der Zuhörer schleuderten die Tintenfässer gegen den Vortragenden; vor der Wut der Ḥanbalitenjünger musste er sich in seine Wohnung zurückziehen, die in Fortsetzung der Schulrevolte durch das Volk bestürmt, mit Steinen beworfen wurde, die vor der Tür einen grossen Hügel bildeten. Zehn-

---

1) *Ibn al-Athīr* ad ann. 317 (VIII 73); vgl. ᶜAlam al-dīn al-Birzālī bei F. Kern, Einleitung zu Ṭabarī's *Ichtilāf al-fuḳahā* (Kairo 1902).

2) Diese waren gegen ihn auch sonst feindlich gesinnt, s. Wiener ZKM. IX 362 Anm.

tausende Schutzmänner mussten aufgeboten werden, um den gefeierten Gelehrten vor der Wut des aufgeregten Pöbels zu beschützen [1]).

Der Widerspruch gegen die grobe anthropomorphistische Gottesauffassung nimmt ihren Anfang nicht erst mit dem schulmässigen Auftreten der Mu^c^taziliten; seine Keime reichen vielmehr in eine frühere Zeit und in einen Kreis hinein, in dem sonst die traditionelle Koranexegese vorherrschend war. So wie der Kampf gegen die dogmatische Verneinung der Willensfreiheit eine Weiterentwicklung älterer Bestrebungen, der den Mu^c^taziliten voraufgehenden Schicht der *Ḳadariten* (unter den Omajjaden, ca. Ende des VII, Anfang des VIII. Jhd.'s) [2]) ist, so gehen den Mu^c^taziliten auch in ihrer Ablehnung des Anthropomorphismus vereinzelte Kundgebungen aus älterer Zeit voraus, die ihnen Mut einflössen konnten, herrschende Anschauungen in grundsätzlichen Dingen in grösserem Umfange systematisch abzulehnen [3]).

Dies zeigt vornehmlich ein Beispiel. Eine der meist einschneidenden Kampfesfragen zwischen Orthodoxie und Mu^c^tazila, meist einschneidend, weil es sich dabei nicht um ausschliesslich den schulmässigen Theologen zugängliche und auch nur sie interessierende dogmatische Subtilitäten handelt, sondern um Vorstellungen, mit denen die religiöse Hoffnung auch des gemeinen Mannes genährt wird, ist die Auffassung von 75 v. 22—23, wonach „Gesichter werden an jenem Tage leuchten und zu ihrem Herrn blicken". Darauf stützt sich die von der Orthodoxie dogmatisch geforderte Anschauung,

---

1) *ZDMG* LV 67, Anm. 1; 76 (F. Kern); *Jāḳūt* ed. Margoliouth VI 426. — Vgl. Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (Stockholm 1918) 271 ff. Die Veranlassung dieses Ereignisses wird auch anders angegeben, s. Muh. Stud. II 163.

2) Vorlesungen 96. *Muḳaddasī*, ed. de Goeje 37, 11 stellt dies Verhältnis so dar, dass die Mu^c^taziliten die Ḳadariten überflügelt haben.

3) Über das Hineinragen der von den Mu^c^taziliten aufgenommenen Probleme in die Frühzeit des Islams findet man wichtiges Material auf Grund der christl. patristischen Litteratur bei C. H. Becker, in Zeitschr. für Assyriologie XXVI 183 ff. (vgl. besonders über das Erschaffensein des Korans 188).

dass die Gerechten und Seligen Gott mit leiblichem Auge (im Ḥadīth ausdrücklich *ᶜijānan*) [1]) schauen werden. Auf den Imām al-Schāfiᶜī zurückgeführt, wird dafür auch 83 v. 15 benutzt: „Doch werden sie (die Ungläubigen) an jenem Tage von ihrem Herrn abgeschlossen sein (*maḥdschūbūna*)" d. h. sie werden ihn nicht sehen, woraus e contrario folge, dass die Seligen ihn erschauen werden. Und als der Imam gefragt wurde, ob dies sein fester Glaube sei, soll er erwidert haben: „Hätte Muḥammed b. Idrīs (al-Schāfiᶜī) nicht die Gewissheit, seinen Gott dereinst zu schauen, so würde er ihm im Diesseits nicht dienen" [2]). Dazu stimmt, dass Schāfiᶜī in seinem durch Fr. Kern entdeckten „dogmatischen Vermächtnis" [3]) diesen Punkt des Bekenntnisses mit Nachdruck betont, mit besonderer Hervorhebung, dass das Schauen zu Gott *ᶜijānan dschihāran* (mit leiblichem Auge und öffentlich) geschehen werde und dass die Seligen seine Rede hören werden. Schon das alte, als echt anerkannte Ḥadīth hat die Umstände dieser visio beatifica nach allen Einzelnheiten mit realistischen Zügen ausgemalt. Die stetig reicher sich entfaltende Phantasie der Späteren, die sich immer mehr zur Kleinmalerei der letzten Dinge verstieg [4]), hat sich mit geradezu unersättlicher Gier auf dies Thema gestürzt und über den Verkehr der Seligen mit Gott ausschweifende, für den Glauben freilich unverbindliche Vorstellungen ersonnen und sie in traditionelle Form gekleidet.

---

1) Buch. *Tauḥīd* nr. 24. 2) Subkī, *Ṭabaḳ. Schāf.* I 115, 4 v. u.

3) Mitteil. d. Sem. f. Or. Spr. XIII/II 3, 6.

4) Auch populär-theologische Nebenfragen tauchen mit der Zeit reichlich auf. Man spekuliert z. B. darüber, ob auch die gläubigen Frauen an dieser Verheissung teilhaben, da die Subjekte derselben in den betreffenden Texten grammatisch immer masc. generis erscheinen. An besonderen Feiertagen (*fiṭr* und *naḥr*) werden schliesslich auch sie zugelassen. — Dann ist es fraglich, ob die Verheissung sich auf die Engel erstrecke, da sie doch die mühevollen Verdienste (wie dschihād, tätige Gesetzeserfüllung u. a. m.), die durch die visio belohnt werden, nicht erworben haben. Die Frage wird gegen sehr angesehene, die negative Meinung vertretende Autoritäten, durch Berufung auf Aschᶜarī entschieden, der in seinem abschliessenden dogmatischen Kompendium, *Ibāna*, (Vorlesungen 121) auch die Engel in die Verheissung einschliesst. Alles dies eingehend bei *Kasṭallānī* X 464.

Die bezüglichen Traditionen sind gesammelt im „Karavanenführer der Seelen zu den Stätten der Wonnen“ [1]) vom Ḥanbaliten *Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja* (st. 1350), dem wir im Laufe dieser Studien in anderem Zusammenhange noch begegnen werden.

Die Muʿtaziliten kümmern sich nicht um solche mythologische Auswüchse. Sie greifen die Vorstellung Schauen Gottes in ihrem einfachsten koranischen Keime an. Sie finden zunächst einen Widerspruch zwischen dem Vers, auf den sich diese Vorstellung stützt, mit einem anderen geoffenbarten Koranspruch (6 v. 102) lautend: Das ist Allah euer Herr; es gibt keinen Gott nur ihn, den Schöpfer jedes Dinges; so dienet ihm denn; und er ist der Besorger für jedes Ding; (v. 103) nicht erreichen ihn die Blicke, er aber erreicht die Blicke, er ist der Gnädige, Kundige. „Nicht erreichen ihn die Blicke“ weder in diesem — war ja auch dem Moses das Anschauen Gottes versagt — noch im jenseitigen Leben [2]).

Die Muʿtaziliten halten am wörtlichen, durch die Orthodoxie abgebogenen Sinn dieser allgemeinen Negation fest; hingegen deuten sie das „Blicken zu ihrem Herrn“ in 75 v. 23, das sie in wörtlichem Sinne nimmermehr zulassen mögen [3]), als figürliche Redeweise. Dies ist einer der populärsten Streitpunkte zwischen den Traditionellen und den Muʿtaziliten geblieben. Jene haben stets mit wahrer Eifersucht gestrebt, die rationelle Deutung zu verhindern. Unter den Ursachen, aus denen der Ghaznewîde Maḥmûd b. Sebuktekîn dem grossen Dichter des Schâhnâmeh seine Gunst entzog, erwähnt die persische Litte-

---

1) *Ḥâdî al-arwâḥ ilâ bilâd al-afrâḥ* (Paralleldruck mit desselben Verfassers Iʿlâm al-muwaḳḳaʿîn ʿan rabbi-l-ʿâlamîn) Kairo, Nîl-Druckerei, 1325 d. H. 2 Bde in 4° II 103 ff. Dort sind auch 109–153 die Ḥadîthe der Gefährten und die Aussprüche der orthodoxen Autoritäten über das materielle Gottesschauen am reichlichsten gesammelt.

2) Über den exegetischen Streit der beiden Parteien um diese Frage vgl. auch *Maḳḳarî* (ed. Leiden) I 486.

3) Freilich gab es unter den vielverzweigten Muʿtaziliten auch solche, die für die Seligen das Blicken auf Gott vermittels eines ihnen zu verleihenden sechsten Sinnes zugaben. (*Schahrastânî* ed. Cureton 63, 10).

raturgeschichte, dass dem die Orthodoxie eifrig beschützenden Fürsten [1]) ein Distichon des Firdōsī denunziert wurde, aus dem sein Zweifel an der Möglichkeit Gott zu schauen gefolgert werden konnte. Darob wurde der das Muᶜtazilitentum misbilligende Maḥmūd gegen den Dichter erzürnt [2]).

Jedoch war den Muᶜtaziliten darin ein Exeget der traditionellen Schule des frühen Zeitalters zuvorgekommen. Es ist für die Duldung abweichender Meinungen im alten Islam bezeichnend, dass keine Spur davon bemerkt werden kann, dass man dem alten Exegeten diese Deutung verübelt habe, der man in einer späteren Generation schonungslos das Brandmal arger Ketzerei aufdrückte. *Ṭabarī*, der, wie wir gesehen haben, in seiner grossen koranexegetischen Enzyklopädie viele wertvolle Reste aus der ältesten Exegetenschule aufbewahrt hat, verzeichnet zu dem Verse in S. 75 sowie zu einer anderen Versgruppe (54 v. 4 ff.) Äusserungen alter Ausleger, die die wörtliche Erklärung in ganz entschiedener Weise ablehnen, oder mindestens abschwächen. An letzterer Stelle, die erst unlängst von Tor Andrae behandelt worden ist [3]), schildert Muhammed eine Vision, die er seinen Zuhörern in folgender Weise veranschaulicht:

„Es ist nichts anderes als Offenbarung, die ihm geoffenbart wurde (5), die ihn gelehrt der gewaltige an Kraft (6), der Herr der Festigkeit; und aufrecht stand er (7); und er war im höchsten Horizont (8); dann kam er näher und liess sich herab (9), und war zwei Bogen entfernt oder noch näher (10) und offenbarte seinem Diener, was er offenbarte (11); nicht täuschte (ihm) die Seele (vor) was er sah (12); wollt ihr ihm denn streitig machen, was er sah (13)? Und er sah ihn bei einem anderen Herabsteigen (14) bei dem Lotosbaum der Grenze" u. s. w.

Dazu finden wir mit als annehmbar angesehenen Isnaden

1) *ZDMG* LXII, 13, 22 vgl. Ibn Ḥazm, *Milal* IV 215.

2) Niẓāmī ᶜArūḍī, *Tschahār maḳāla* ed. E. G. Browne (Gibb-Series XI) 49, 2 ff. (JRAS 1899 SA. 80).

3) Die Legenden von der Berufung Muhammads in Le Monde Oriental VI 5—18.

ausgerüstete Überlieferungen [1]) — die in grosser Fülle auch bei Ṭabarī (XXVII 24—28) gesammelt sind, eine Anzahl sehr beachtenswerter auf „Gefährten" zurückgeführter Auslegungen. Nach einigen soll das Subjekt von „und aufrecht stand er, da", „er kam näher" nicht Gott, sondern der Engel Gabriel sein. Dann folgen einige Nachrichten, nach welchen man den Propheten selbst gefragt haben solle, ob er Gott wirklich gesehen habe? worauf er die Antwort erteilt: Jawohl, ich habe ihn im Geiste [2]), aber niemals mit Augen geschaut. Dieselbe Erklärung tradiert ᶜIkrima im Namen des Ibn ᶜAbbās, der, wie wir gesehen haben, als der competenteste Interpret der Absichten des Gotteswortes anerkannt ist. Ja sogar, als man der ᶜĀjischa erzählte, dass Kaᶜb al-aḥbār gelehrt habe, dass Gott sein Anschauen und seine Rede zwischen zwei Propheten geteilt habe, Moses (zu dem habe Gott geredet) und Muhammed (er habe Gott schauen dürfen), da sagte sie: „Behüte Gott, mein Haar steht zu Berge vor dem was du hier sprichst". „Wer wähnt, dass Muhammed Gott gesehen habe, macht sich der schwersten Blasphemie schuldig" [3]).

Man kann uns freilich nicht zumuten, daran zu glauben, dass die alten „Gefährten" diese Auslegungen seiner Worte von Muhammed selbst erhalten, oder dass seine Wittwe sich auf Koraninterpretation eingelassen habe, wenn sie auch in dieser nichts weniger als feministischen Umgebung sehr häufig als theologische Autorität angeführt wird. Es sind alte Tradenten, die für ihr votum separatum eine unzweifelhafte Legi-

---

1) Vgl. *Muslim* und dazu *Nawawī* I 249 ff.

2) *Ruʾjat al-fuʾād*, auch *ruʾjat ᶜilmin wa-waḥjin* (Ḳasṭallānī II 207, 5 v. u. zu B. *Ǵumuᶜa* nr. 78). Diese Lösung (Annahme einer *reʾījath ha-lēbh*) haben auch die muᶜtazilitisch beeinflussten jüdischen Rationalisten der geʾōnäischen Epoche bei ähnlichen Problemen angewandt. (*Teschūbhoth ha-Geʾōnīm* ed. Musafia [Mek. Nird. Lyk 1864] 35 nr. 115; *R. Jehūdah b. Barzillai*, Kommentar zum S. Jeṣīrā ed. Halberstam [Berlin 1885] 22, 7 ff. von R. Chananʾēl).

3) Vgl. Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* II 179 [jetzt auch Tor Andrae, Die Person Mohammeds 74].

timierung suchen und dafür den Ibn ᶜAbbās oder die Frau ᶜĀjischa für geeignet finden.

Auf sichererem Boden befinden wir uns, wenn wir bei der Gottesschau der Seligen in zahlreichen Isnāden erfahren, dass einer der angesehenen Tradenten, der Mekkaner *Mudschāhid* (st. ca 718—20 im Alter von 83 Jahren), einer der vertrautesten Schüler des Ibn ᶜAbbās, dessen Koranexegese von den alten Autoritäten des Islams als die zuverlässigste anerkannt wird [1]), den Ausdruck „zu ihrem Herrn blicken" der gewöhnlichen Auslegung entzog und darin die Bezeichnung fand: „hoffnungsvollen Sehnens zu Gott hin" oder „sehnsuchtsvoller Erwartung seiner Vergeltung", mit der bedeutungsvollen Klausel: Keiner seiner Geschöpfe kann ihn irgend schauen (*Ṭabarī* XXVIII 104). Auch eine andere alte Autorität, der Kufenser *ᶜAṭijja al-ᶜAufī* (st. 730) spricht sich bei dieser Gelegenheit mit dem Hinweis auf 6 v. 103 in demselben Sinne aus. Und die waren nicht Muᶜtaziliten.

Es ist dies kein vereinzelter Fall, in dem uns eben *Mudschāhid* als Dolmetscher rationalistischer Koranauslegung begegnet. Wir haben bereits darauf hingewiesen (S. 88), dass er bei Ṭabarī, der ihn übrigens zuweilen ablehnt, im Zusammenhang solcher Erklärungen angeführt wird. Seine Neigung zum Rationalismus bekundet er z. B. auch 2 v. 61, bei der durch die Legende weiter ausgeschmückten Erzählung, dass Gott die Sabbathübertreter in „ausgestossene Affen" verwandelt habe. Dazu sagt Mudschāhid, dass diese Verwandlung nicht ihre körperliche Form, sondern ihre Herzen betroffen habe. Sie blieben Menschen mit den Seeleneigenschaften von Affen. Es wäre also hier bloss eine Vergleichung beabsichtigt, ebenso wie die Leute, denen die Thora aufgetragen wurde, an anderer Stelle (62 v. 5) verglichen werden mit einem Esel, der Bücher

---

1) Vgl. die Anführungen bei Ibn Tejmijja, *Tafsīr sūrat al-ichlāṣ* (Kairo 1323) 94. Freilich wird auch die Ansicht angeführt (und abgewiesen), dass die durch Ibn abī Nadschīḥ vermittelten Erklärungen des Mudschāhid nicht als authentisch anerkannt werden können.

trägt" [1]). Mudschâhid geht hierin weiter als sich später mu^ctazilitische Lehrer wagten, die rationalistische Erklärungen der Verwandlung (klimatische Einflüsse u. a. m.) vorbringen, ohne die materielle Tatsächlichkeit derselben offen zu bezweifeln [2]).

Die rationalisierende Neigung des Mudschâhid kann sich noch freier an der Deutung ausserkoranischer religiöser Erzählungen bewähren. In volkstümlichen Traditionen, zumeist mit ethischer Tendenz, begegnet häufig die Vorstellung: der Thron Gottes erzittere, sowohl als Ausdruck der Misbilligung, als auch als der des Beifalles für einen auf Erden geschehenden Vorgang [3]). Eine in die kanonischen Sammlungen

---

1) Von den meisten Kommentaren, z. B. *Bajḍâwî* z. St. (I 64, 24 ed. Fleischer) angeführt; merkwürdigerweise nimmt gerade der Mu^ctazilit *Zamachscharî* in seinem *Kasschâf* z. St. keine Rücksicht auf diese seiner Richtung trefflich entsprechende Erklärung. Vgl. auch *Damîrî* II 290, penult. (s. v. ḳird) mit der Bemerkung: „Dies ist eine Meinung mit der er (Mudschâhid) unter allen Muslimen vereinzelt ist".

2) S. die Erklärungen des Naẓẓâm, Abû Bekr al-aṣamm, Hischâm b. al-Ḥakam bei Dschâḥiẓ, *Ḥajawân* IV 25.

3) Einige Beispiele: Gott habe zwar die Ehescheidung gestattet; jedoch bei jedem solchen Falle erzittere der Gottesthron (*fa'inna-l-ṭalâḳ jahtazzu minhu al-^carsch*); die Ehescheidung erzürnt Gott mehr als die Ehelosigkeit (bei Ghazâlî, *Iḥjâ* II 173, 16). [S. die Stellen in meinen Abhandl. zur arab. Phil. II, Anmerkungen S. 36]. — „Wenn eine Waise weint, erzittert der Thron (*iḍa bakâ al-jatîm ihtazza al-^carsch*, Muḳrî, *Nawâdir al-achbâr* [a/R. des Mufîd al-^culûm wa-mubîd al-humûm, Kairo 1310] 193). — „Wenn ein Missetäter gerühmt wird, zürnt Gott und der Thron erzittert" (bei Zabîdî, *Itḥâf al-sâda al-muttaḳîn* ed. Kairo VII 581). — „Der Thron, der Thronschemel (θρόνος ... ὑποπόδιον Jes. 66, 1), die (bewahrte) Tafel und die himmlische Feder erzittern, wenn ein Mensch vor dem andern (oder im allgemeinen: vor einem andern Geschöpf) sich zur Erde wirft und Gottes Fluch trifft den, der dies tut als auch den, für den es geschieht" (al-^cÂmilî, *Michlât* [Kairo 1317] 19, 17). — „Dreier wegen erzittert der Thron: Wenn der Rechtgläubige das Glaubensbekenntnis spricht (zittert der T. zum Zeichen des Beifalls); wenn es der Ungläubige spricht; wenn jemand in der Fremde stirbt" (*ibid.* 76, 13). — Eine andere Prägung dieser Vorstellung ist das „Erzittern der Feuersäule, die bei Gott ist", deren unteres Ende unter der siebenten Erde, deren Spitze unter dem Thron sich befinde. Spricht der Mensch das Glaubensbekenntnis aus, gerät diese Säule in Zittern (nach anderer Version: gerät auch der Thron selbst in Bewegung). Wenn nun Gott der Säule (bezw. dem Thron) Ruhe gebietet, sagt sie: Wie könnte ich in Ruhe verharren, wenn du nicht Sündenvergebung gewährst dem, der das Glaubensbekenntnis ausgesprochen hat? (Sujûṭî, *La'âlî maṣnû^ca* II 184; Subkî, *Ṭabaḳât Schâf.* I 19 M.)

als wohlbeglaubigt aufgenommene Tradition, die zu denen gehört, deren Sinn gegen die Angriffe der Mu'taziliten zu verteidigen war [1]), lässt den Propheten sagen, dass der göttliche Thron (*al-'arsch*) beim Tode des Sa'd b. Mu'ād erzittert sei [2]). Die verschiedenen Texte, in denen diese Anschauung überliefert ist, lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, dass hier die Erzitterung des Gottesthrons in ganz materieller Weise gemeint sei, weswegen auch Mālik b. Anas diese Tradition zu jenen rechnet, die man dem Volke überhaupt nicht, oder nur in ganz behutsamer Weise, mitteilen dürfe [3]). Der Text, den Mudschāhid überliefert, fügt der Nachricht die Worte hinzu: *li-ḥubbi likā'i-llāhi Sa'dan*: weil er sich auf die Begegnung Gottes mit Sa'd freute. Jedoch erklärt er zugleich ausdrücklich, dass unter dem Worte, das gewöhnlich als Gottesthron verstanden wird, nicht dieser, sondern die Bahre zu verstehen sei [4]), auf der Sa'd zu Grabe getragen wurde; diese sei erzittert infolge des (durch die Wärme bewirkten) Auseinandergehens (*infasachat*) des Holzes [5]). Wohl um solcher rationalistischen Deutung vorzubeugen, und die Möglichkeit derselben von vornherein auszuschliessen, ist in anderen Versionen das einfache *al'arsch* zu *'arsch Allāh* oder *'arsch al-Raḥmān* ergänzt worden, was die Deutung auf die Leichenbahre nicht mehr verträgt und zur materialistischen Auslegung nötigt; oder man hat aus derselben Tendenz die Tradition so gefasst: der Thron zitterte dem Geiste des Sa'd entgegen (ihtazza al-'arsch *lirūḥi* Sa'din) [6]). Diese Textfassungen konnten eine Deutung im Sinne des Mudschāhid nicht mehr zulassen [7]).

1) Ibn Ḳutejba, *Ta'wīl muchtalif al-ḥadīth* 335 ff.

2) Mubarrad, *Kāmil* 778.

3) Ibn al-Ḥāddsch al-'Abdarī, *Madchal* II 24 ff.

4) Diese Erklärung wird auch bei *Ibn Ḳutejba* l. c. 336 ult. angeführt und abgelehnt.

5) *Ibn Sa'd* III, II 12, 3. Dieselbe Tendenz offenbart sich darin, dass man im Text der Tradition geradezu *al-sarīr* für *al-'arsch* eingesetzt hat; *Usd al-ghāba* II 298, 16.

6) *Ibn Sa'd* l. c. l. 7. 24. 27.

7) *Usd-al-ghāba* I 257 unten wird die Änderung der Lesart 'arsch in sarīr mit

Vielleicht können wir mit dieser Richtung des Mudschāhid auch die ihm zugeschriebene Neigung in Verbindung bringen, abergläubischen Volksvorstellungen prüfend nachzugehen, sich an Ort und Stelle zu verfügen, woran irgend ein Aberglaube sich knüpft, um sich durch eigenen Augenschein Aufklärung darüber zu verschaffen [1]. Er gehörte keinesfalls zu den Leichtgläubigen. Auch im Fiḳh hatte er den Ruf das selbständige Ergründen (*al-ra'j*) sehr hochgestellt zu haben. „Der vorzüglichste Gottesdienst — dieser Spruch wird von ihm überliefert — ist eine gute (selbständige) Ansicht" (*afḍal al-ᶜibādati al-ra'j al-ḥasan*) [2]. Man weiss, dass solche *Ansichten* nicht selten auf Kosten des Ḥadīth hervortreten.

Damit soll aber nicht gesagt sein, dass Mudschāhid auf der ganzen Linie der dogmatischen Fragen Vorläufer der bald nachher in Entfaltung begriffenen rationalistischen Schule sei. Das können wir dem alten Ḥidschāzener nicht zumuten. Es trifft sich sogar, dass in der soeben (S. 100—101) erwähnten exegetischen Streitfrage über 17 v. 81, deren sich auch der Strassenpöbel annahm, die Gegner der rationalistischen Auffassung sich als ihre traditionelle Autorität eben auf Mudschāhid berufen [3].

Jedenfalls können wir jedoch festhalten, dass die Muᶜtaziliten in der metaphorischen Auslegung anthropomorphischer Ausdrücke nicht Bahnbrecher waren, sondern in einzelnen Fragepunkten, von ihren Bestrebungen unabhängig, in sehr angesehenen Vertretern und Lehrern der Tradition Vorläufer hatten. *Ihr* Verdienst ist es jedoch, mit dieser Methode das *ganze* Gebiet der anthropomorphischen Koranausdrücke umfasst zu haben, unbewusst ein Erbteil des Hellenismus, dessen Ein-

---

der Eifersucht der Aus gegen die Chazradsch motiviert. Ein dem Ausstamme angehörender Tradent habe dem Chazradschiten die Erzitterung des *Thrones* nicht vergönnt und daraus die *Bahre* gemacht.

1) Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāz* I 81; *Ḳazwīnī* ed. Wüstenfeld I 197, II 203.

2) Ibn Ḳutejba, *Muchtalif al-ḥadīth* 69, paenult.

3) *ZDMG* LV 76, 17.

wirkung auf die Gestaltung islamischer Doktrinen niemals aus dem Auge verloren werden kann.

Die Mu^ctaziliten haben diese Erklärungsweise auf *alle* in den Texten vorkommende körperliche Attributionen der Gottheit, auf ihr Sehen, Hören, Zürnen, Wohlgefallen, Sichniederlassen, Herabsteigen u. a. m. und auf eine Anzahl von dogmatischen Vorstellungen, wie Vorherbestimmung (gegen Willensfreiheit), Vergeltung u. a. m. angewandt, auf die wir im nächsten Abschnitt näher einzugehen haben.

Ihre exegetische Arbeit, in der sie das ehrliche Streben betätigen, das von ihnen hochgehaltene Gotteswort im Sinne der Vernunftmässigkeit gegen Einwürfe der Zweifler zu schützen [1]), hat mit dem schulmässigen Fortschritt und dem systematischen Ausbau ihrer Lehre eine umfangreiche Litteratur hervorgebracht.

Es wäre, wie wir schon am Eingang dieses Abschnittes andeuteten, eine irrtümliche Voraussetzung, zu denken, dass es den Mu^ctaziliten in ihrer Koranerklärung darum zu tun war, sich von der Tradition in *bewusster* Weise loszusagen, an das Verständnis der heiligen Texte mit unabhängig *kritischem* Streben heranzutreten. Wenigstens auf ihre alte Schule würde eine solche Voraussetzung nicht zutreffen. Wir dürfen der Tatsache nicht uneingedenk sein, dass sie nicht vom Freisinn, sondern von der Frömmigkeit herkamen. Was sie sich über ihr Verhältnis zur exegetischen Tradition in gutem Glauben vortäuschten, kann durch nichts besser veranschaulicht werden als durch das Urteil des *Naẓẓām*, der als einer der zügellosesten Köpfe der mu^ctazilitischen Schule galt, über gewisse Freiheiten zeitgenössischer Koranerklärer. Sein Schüler *Dschāḥiẓ* teilt es uns in wörtlicher Wiedergabe mit: „Überlasset euch nicht den zahlreichen Koranerklärern, die sich dem gewöhnlichen Volk zur Verfügung stellen und auf jede Frage Ant-

---

1) Als Beispiele hiefür können die apologetisch-exegetischen Abhandlungen des Dschāḥiẓ über 27 v. 20 ff. (Salomo und der Wiedehopf, *Ḥajawān* IV 28 ff.), oder über 7 v. 163 (Sabbathübertreter, ibid. 36) dienen.

wort erteilen. Denn viele von ihnen geben diese ohne alle traditionelle Kunde (riwāja) und ohne alle Begründung (in der Tradition). Je überraschender ein solcher (mit seinen Erklärungen) ist, desto sympathischer ist er den Zuhörern. Euch mögen auf einer Linie massgebend sein ʿIkrima, Kalbī, Suddī, Ḍaḥḥāk, Muḳātil b. Sulejmān [1]) — lauter Autoritäten der im zweiten Abschnitte besprochenen Schule — und Abū Bekr al-aṣamm. Wie könnte ich mich denn bei dem Tafsīr jener anderen Leute vertrauensvoll beruhigen, wenn sie..." hierauf folgen Beispiele der von der Tradition abweichenden Erklärungen [2]). Der Umstand, dass auch der letzgenannte Name, dessen Träger eine der Säulen der zeitgenössischen Muʿtazila ist [3]), jenen angesehenen Vertretern des traditionellen Tafsīr angeschlossen ist, kann uns zeigen, dass auch er das Bewusstsein hatte, in der Koranerklärung durch die Tradition gebunden zu sein [4]).

Freilich handelt es sich bei dem Tadel des Naẓẓām blos um willkürliche *Worterklärungen*, nicht um *dogmatische* Sondermeinungen. Jedoch mochten sich die Muʿtaziliten auch in bezug auf solche dabei beruhigen, dass — wie uns das Beispiel des Mudschāhid gezeigt hat — auch in der alten traditionellen Schule vom altorthodoxen Lehrbegriff abweichende Erklärungsversuche hervorgetreten waren. Tatsächlich gehen sie auf dem Gebiete der dogmatischen Erklärung ihre eigenen Wege. Hier haben sie sich nicht gescheut, mit einem grossen Schutt von volkstümlichen Auffassungen und traditionellen Anschauungen, die mit ihrem geläuterten Gottesbegriff nicht zu vereinen waren, aufzuräumen. In der litterarischen Behandlung solcher Fragen erscheinen ihre Auseinandersetzungen zumeist in Form pole-

---

1) Bei den strengen Exegeten nicht sehr angesehener Tradent, s. oben S. 58.
2) *Ḥajawān* I 168.
3) *Der Islam* V I 174.
4) Durch Dschāḥiẓ, *Ḥajawān* IV 25, 7 erfahren wir, dass er entgegen rationalistischen Erklärungen anderer Muʿtaziliten die Erzählungen über die Verwandlung (*masch*) sündhafter Menschen in Affen und Schweine dem Wortsinne nach annahm und ihre Naturmöglichkeit behauptete (oben S. 107).

mischer und apologetischer Diskussion; sie hatten ja in der Begründung ihrer Lehre immerfort die gegnerische Betrachtungsweise kämpfend abzuwehren.

Wer die Methode des arabischen Scholastizismus mit seiner Redseligkeit und in die Breite gehenden Darstellungsart kennt, wird nicht staunen, wenn er von dem fast riesigen Umfang der Korankommentare erfährt, welche die älteste Periode dieser Tätigkeit hervorgebracht hat. Vom Werk des soeben erwähnten *Abū Bekr al-aṣamm* (st. 850), das wohl der älteste Vertreter der muᶜtazilitischen Tafsīrlitteratur ist [1]), hören wir nichts Näheres. Ein Jahrhundert nach ihm hat ein Muᶜtazilit, *ᶜUbejdallāh b. Muḥammed b. Dschirw* (st. 997) in einem unvollendet gebliebenen *Tafsīr* die Einleitungsformel der Koransuren: Bismillāh u.s.w. unter nicht weniger als hundertundzwanzig Gesichtspunkten der Erklärung unterzogen [2]). Zu welchem Umfang würde wohl das Werk angeschwollen sein, wenn es der Verfasser zu Ende geführt hätte! Ein gleichgesinnter Theolog aus Iṣfahān, *Muḥammed b. Baḥr Abū Muslim* (st. 934) brachte seinen Korankommentar auf 14 (nach einigen Berichten sogar auf 20) Bände [3]); anderthalb Jahrhunderte später wird vom Ḳazwīner *Abū Jūnus ᶜAbdal-salām* (st. 1095) ein exegetisches Werk erwähnt, über dessen Umfang geradezu fabelhafte Angaben gemacht werden [4]) (man spricht von nicht

1) Es wird im *Fihrist* doppelt verzeichnet: 34, 2, 15.

2) *Jāḳūt* ed. Margoliouth V 7.

3) *ibid.* VI 420, Sujūṭī, *Bughjat al-wuᶜāt fī ṭabaḳāt al-nuḥāt* 23. Vgl. *Der Islam* III 215.

4) Die litteraturgeschichtliche Legende schwelgt gern in derlei fabelhaften Angaben über den Umfang der Litteraturprodukte. *Ibn Schāhīn* habe 330 Werke verfasst; darunter ein *Tafsīr* in 1000 Bänden, ein *Musnad* in 1600 Bänden. Ein Tintenverkäufer sagte nach dem Tode dieses Mannes, dass er ihm 1800 ruṭl Tinte verkauft habe. *Al-Aschᶜarī* habe, nach Sujūṭī, ein Tafsīr in 600 Bänden verfasst, das in der Bibliothek der Niẓāmijja-Akademie in Bagdad vorhanden gewesen sei (Schaᶜrānī, *Laṭā'if al-minan* [Kairo 1321] I 165). Im *Ta'rīch guzīde* (ed. Gibb-Series) 809, 3 v. u. wird die Zahl der Werke des Ghazālī auf 999 (über diese Art der Zahlenhyperbel s. Orientalische Studien [Nöldeke-Festschrift] 316) angesetzt. Vom zeitgenössischen marokkanischen Patrioten *Mā al-ᶜajnejn* glauben seine Getreuen, dass unter seinen 50 Werken eines 50 Bände

weniger als 300 Bänden); die Erklärung der kaum 5—6 Zeilen fassenden *Fātiḥa* allein habe sieben Bände gefüllt [1]. Wenn wir auch die Angaben über ihren Umfang als stark übertrieben halten müssen, wird das jedenfalls ungewöhnliche Volumen dieser Werke eine der hauptsächlichsten Ursachen davon sein, dass sich dieselben im litterarischen Verkehr nicht behaupten konnten. Zu solcher Ausdehnung angeschwollene Bücher werden, ganz abgesehen vom Misfallen des die Orthodoxie begünstigenden Publikums, schon wegen ihres Umfanges, dazu auch wegen ihrer dem Verständnis nicht leicht zugänglichen dogmatischen Haarspalterei, bei Kopisten selten bestellt und von Kauflustigen nicht erheblich angesprochen worden sein.

Aus dieser Frühzeit des Muᶜtazilitismus ist uns ein allerdings weniger umfangreiches, dogmatische Exegese mit höchst anziehenden philologischen und litterarhistorischen Erörterungen verbindendes Werk erhalten, das uns einen sicheren Einblick in die koranerklärende Arbeit der Muᶜtazilitenschule jener Zeit gewährt. Ich denke damit an die Vorträge des wissenschaftlich und gesellschaftlich hochangesehenen ᶜalidischen Scherīf in Bagdad, dem mit dem Ehrennamen *ᶜalam al-hudā* (Wahrzeichen der Leitung) ausgezeichneten [2] *al-Murtaḍā Abu-l-Ḳāsim ᶜAlī b. Ṭāhir* (966—1044). In einer Reihe von Vorlesungen [3], in denen Abhandlungen über Dichter und ihre Verse [4], die er feiner philologischer Erklärung unterzieht, mit Erörterungen über Koran- und Ḥadīthstellen abwechseln, die in ihrem gewöhnlichen Sinn den Anschauungen der Muᶜtazi-

---

umfasst. Montet, Le culte des Saints dans l'Afrique du Nord [Genève 1909] 71.

1) Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* IV 8.

2) Man verlieh diesen Titel gern angesehenen Lehrern der Religion; so wird z.B. *Abū Manṣūr al-Māturīdī* mit demselben genannt im *Fawātiḥ al-raḥamūt* von ᶜAbdalᶜālī Muḥammed al-Anṣārī, (gedruckt a. R. von Ghazālī's Mustaṣfā, Būlāḳ 1322) I 383, 3.

3) *Ghurar al-fawā'id wa-durar al-ḳalā'id*, von deren beiden Ausgaben (Teheran 1277, Typendruck Kairo 1325), ich nur erstere, eine böse Lithographie benützen konnte. Über die Werke des Murtaḍā, *Der Islam* III 216 Anm. 2.

4) Zitiert im *Chizānat al-adab* IV 367, 9 v. u.

liten entgegenstehen, bestrebt er sich in letzteren eine exegetische Ausgleichung mit den Thesen seiner Schule zu erzielen. Da kommt er in die Lage, sich mit Koransprüchen auseinandersetzen zu müssen, wie 8 v. 24, wonach Allāh „zwischen den Mann und sein Herz eintritt" (also die Entschliessungen des Menschen beeinflusst), oder wie 9 v. 86: Allāh will dass „ihre (der Frevler) Seelen abscheiden, während sie ungläubig sind", oder 81 v. 29: „ihr könnt nicht wollen, nur wenn Allāh will" — eine unzweideutig scheinende Ablehnung des freien Willens —. Und mit welcher Ängstlichkeit dies Bestreben verfolgt wird, kann z. B. das kleinliche Beispiel zeigen, dass diese muʿtazilitische Exegese zu 21 v. 38 für die Worte „Erschaffen ward der Mensch aus Eilfertigkeit" die Deutung: die Eilfertigkeit ist eine dem Menschen anerschaffene Eigenschaft, mit Entschiedenheit zurückweist aus dem Grunde, dass sie anerschaffene, gleichsam determinierte Seeleneigenschaften nicht zulassen kann, da doch tugendhaftes und sündhaftes Tun ihren Grund in der freien Selbstbestimmung des Menschen haben [1]). Selbst gewundene Erklärungen werden dem Wortsinne vorgezogen, um nur nicht dem *chalḳ al-afʿāl* [2]) gegenteilige Voraussetzungen aus dem Koran herauslesen zu lassen.

Den Anspruch für schwierige Koranstellen eine absolut unfehlbare Erklärung bieten zu wollen, lehnt al-Murtaḍā für sich und seine Gesinnungsgenossen ab. Absolut sicher ist ihnen nur die Unmöglichkeit der ihren Grundanschauungen widersprechenden Erklärungsart der Gegner. Sie selbst bieten für durch die Texte gebotene Probleme Lösungsversuche, von denen keine einzige der Unmöglichkeit geziehen werden könne und die eine oder andere den wahren Sinn des Gotteswortes getroffen haben wird. Sie nehmen dabei die These

---

1) *Ghurar* 186 ff. Um das Gegenteil zu erhärten scheint man dem ʿOmar durch Vermittlung eines obskuren Tradenten den Spruch angedichtet zu haben: „Feigheit und Tapferkeit sind angeborene Naturanlagen (*gharāʾiz*) der Männer" (*Ibn Saʿd* VI 106, 9).

2) Vorlesungen 95.

von den *wudschūh al-Ḳur'ān* (oben S. 84—5) in Anspruch [1]).

In seinen koranexegetischen Versuchen, die auch dadurch an Wert gewinnen, weil in denselben häufig auf die Erklärungen des alten muᶜtazilitischen Schulhauptes *al-Dschubbāʾī* Bezug genommen wird, lässt sich Murtaḍā mit Vorliebe durch philologische Methode leiten. Dies ist von allem Anbeginn das oberste Prinzip der muᶜtazilitischen Koranerklärung. Anthropomorphistischen oder der Würde Gottes nicht entsprechenden Ausdrücken eignen sie mit Beibringung alter Sprachzeugnisse (Stellen aus der alten Poesie) würdigere — nicht metaphorische — Bedeutungen zu [2]). Sie bestreben sich, sich dabei auf dem Boden philologischer Sicherheit zu bewegen. Es passt ihnen nicht, dass „Gott den Ibrahīm zum Freunde (chalīlan) erkoren habe" (4 v. 124) [3]). Da finden sie einen Vers des alten Dichters Zuhejr [4]), der beweisen soll, dass das Wort *chalīl* die Bedeutung des Bedürftigen habe [5]). Ibn Ḳutejba bietet in seiner Polemik gegen die Muᶜtazila eine reiche Blumenlese solcher philologisch-theologischer Proben dar, die gewiss in die älteste Periode der muᶜtazilitischen Exegese zurückreichen [6]).

Murtaḍā betätigt findige Geschicklichkeit in der Anwendung dieser Methode. So lange ein dogmatisch bedenklicher Ausdruck lexikalisch als Homonym [7]), oder durch die Annahme

---

1) *Ghurar* 182 mit Bezug auf 12 v. 92. Für die Deutung der „Versiegelung der Herzen und des Gehörs" (2 v. 6) gibt Zamachscharī *fünf* wudschūh.

2) Dieselbe Methode befolgt in der biblischen Schriftauslegung der vom Muᶜtazilitismus beeinflusste jüdische Theologe Saᶜadjah (s. Abr. Geiger, Jüd. Zeitschr. f. Wiss. u. Leben IV 206 ff.).

3) Darauf bezieht sich auch die Bemerkung *Saᶜadjah's*, dass „Leute ausser uns" (*ghajrunā*) die Bezeichnung Abrahams als *chalīl Allāh* mit ta'wīl deuten" (*Amānāt* ed. Landauer 91, 2).

4) ed. Ahlwardt (Six poets) 17 v. 14.

5) Der Islam IX 155, vgl. Ḳālī, *Amālī* (ed. Būlāḳ 1324) I 196, 14.

6) *Muchtalif al-ḥadīth* 80—84. Die Chalīl-Stelle 83 unten.

7) Daran erinnert die Art, in der auf jüdischem Gebiet *Maimūnī* im I. Teil des Dalālat al-ḥāʾirīn die anthropomorphistischen Ausdrücke des A. T. homonymisch deutet.

einer in demselben obwaltenden grammatischen Erscheinung erklärt werden kann, findet er keine Nötigung mit dem eigentlichen *taʾwīl* [1]) einzusetzen. Und in der Anwendung dieses Grundsatzes kann er infolge seiner ungewöhnlichen Beherrschung der altarabischen Poesie und Sprache — sein Gewährsmann in den philologischen Mitteilungen ist in der Regel *Abū ʿUbejdallāh al-Marzubānī* — wahre Meisterschaft entfalten. Nur solche sprachliche, ob nun grammatische oder lexikalische, Erklärungen lässt er gelten, die er aus den alten Quellen des klassischen Sprachgebrauchs, den Dichtern, reichlich belegen kann; willkürliche, durch solche Belege nicht gestützte Erklärungen werden in scharfer Weise abgewiesen; wie wenn z. B. einige rationalistische Erklärer zu 2 v. 198, 24 v. 39 „Gott ist von schneller Rechenschaft" das die Rechenschaft bezeichnende Wort (*ḥisāb*) als Aequivalent von Wissenschaft (*ʿilm*) oder Gebeterhörung (*ḳabūl al-duʿā*) auslegen [2]). Diese philologische Methode ist das Leitprinzip seines taʾwīl, durch dessen Anwendung und Begründung seine Vorträge nicht nur für die Geschichte der muʿtazilitischen Exegese, sondern auch als Denkmal philologischer Studien aus dieser guten Zeit der arabischen Litteratur von Bedeutung sind.

In ersterer Beziehung können sie als willkommener Ersatz für jene der Vergessenheit anheimgefallenen weitschweifigen muʿtazilitischen Tafsīrwerke der älteren Schicht dienen. Einen fortlaufenden, durch den ganzen Koran ziehenden Kommentar stellen sie freilich nicht dar. Ein solcher wird ein Jahrhundert später in einem bündigen Werk geboten, dem es gelungen ist, nicht nur seine redseligen Vorgänger entbehrlich zu machen, sondern von Freund und Feind als eines der klassischen Grundwerke des Tafsīr anerkannt zu werden und als solches grosse Popularität zu erlangen: im Werk des *Maḥmūd b. ʿOmar al-Zamachscharī* (geb. 1074 st. 1143) aus der persischen Provinz

---

1) Vorlesungen 108.

2) *Ghurar* 157 vgl. für die oben angeführten Stellen 129. 207. 210. 215.

Chwārizm, wo zu seiner Zeit das Mu^ctazilitentum noch eine blühende Heimstätte hatte [1]).

Wie uns das Tafsīr-Werk des Ṭabarī als Höhepunkt der traditionellen Exegese galt, so werden wir in unserer folgenden Darstellung zumeist das Werk des Zamachscharī „Enthüller der Wahrheiten des Verborgenen der Offenbarung" (al-kasschāf ᶜan ḥaḳā'iḳ ghawāmiḍ al-tanzīl) als Typus der muᶜtazilitischen Koranauslegung verwenden.

Es kann für die geringe Bedeutung der dogmatischen Tiftelei im Gesamtbewusstsein der islamischen Welt (wobei wir freilich von hartnäckigen Parteileuten absehen müssen) als charakteristisch gelten, dass selbst Anhänger der islamischen Orthodoxie [2]) den Zamachscharī, trotz seiner gegnerischen Stellung gegen dieselbe, mit dem Epithet *Imām al-dunjā*, d.h. Lehrautorität der Welt, gleichsam Doctor universalis [3]) auszeichnen. Dies ist kein vereinzeltes Beispiel. Ḏahabī, ein vorurteilsvoller parteiischer Fanatiker, teilt in seinem Werk über die Traditionarier die von Ruhm übersprudelnden Urteile mit, die dem grossen Religionsgelehrten *Saᶜīd b. Ismāᶜīl al-Sammān al-Rāzī* (st. 1051) gewidmet werden, der sich zu den Lehren der Muᶜtazilitenhäupter Abū Hāschim und Dschubbā'ī

1) Ṣeit früher Zeit galt Chorāsān, wohin einige auch das Chwārizm'sche rechnen (Jāḳūt Geogr. W. B. II 409, 7, dagegen IV 400, 14), als Herd des Rationalismus. Der Kufenser Wakīᶜ [b. al-Dscharrāḥ, st. 812], bei dem u. a. Aḥmad b. Ḥanbal Ḥadīth hörte, trug eines Tages eine der die Auferstehung betreffenden Fabeln in Ḥadīthform vor. Nach Beendigung des Vortrags sagte er: „Wenn *Leute aus Chorāsān* hier anwesend sind, so mögen sie sich durch Verbreitung dieses Ḥadīth in ihrer Heimat ein frommes Verdienst erwerben; denn die Dschahmijja leugnen derlei Dinge" (Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* II 67, 14); vgl. auch *ZDMG* XLI 65, Anm. 4 ult.

2) Die Muᶜtaziliten würden allerdings einer aschᶜaritischen Autorität mit weniger Anerkennung begegnen.

3) Vgl. Beiträge zur Religionswissenschaft (Stockholm) I 131. Der Titel ist dem Zam. gewiss zuerst von Muᶜtaziliten verliehen worden (*ustāḏ al-dunjā*). S. die Ruhmesepitheta bei Loth, *Catalogue of Arabic Manuscripts*, India Office, Nr. 57. Über Wunderwirkungen, die man dem im Angesicht der Kaᶜba verfassten Werke des Zam. zuschrieb (wohl nur dem aus der Hand des Verfassers stammenden Urexemplar) s. bei Vollers, Leipziger arab. Handschriftenkatalog zu Nr. 91.

bekannte. Er sei gleich gross gewesen als Asket (solche waren ja unter den alten Mu^ctaziliten häufig zu finden), Faḳīh, Traditionsgelehrter, dem kein Zeitgenosse gleichgestellt werden könne. Man dürfe ihn mit Recht einen epochemachenden Mann (*ta'rīch zamānihi*), sogar *Schejch des Islāms* nennen. Ohne diese Rühmungen einzuschränken fügt Ḏahabī, gleichsam zur Wahrung seines Standpunktes dem letzteren Epithet die zahme Klausel hinzu: „aber auch *Schejch des Mu^ctazilitentums*; dies gibt zu denken; denn seine Vorzüglichkeit in den Wissenschaften hat ihn vor Irrlehre (bid^ca) nicht geschützt" [1]).

Solche Anerkennung haben orthodoxe Kreise auch dem Zamachscharī, trotz seines gemissbilligten dogmatischen Standpunktes, nicht versagt [2]). Ein orthodoxer Gelehrter, der uns dessen selbst versichert, liest in der ihm anvertrauten ḥanafitischen madrasa in Mekka ein Kolleg über Zamachscharī's Kasschāf [3]).

Die gegnerische Exegese hat auch in der Tat viel Nutzen aus dem Werk des Zamachscharī gezogen, namentlich darin, dass es dem mu^ctazilitischen Verfasser, ungleich der zünftigen Auslegungsweise der Orthodoxie, unablässig darum zu tun ist, neben der Förderung des philologischen Verständnisses des heiligen Textes dessen rhetorische Schönheit und Vollkommenheit ans Licht zu stellen.

Soweit wir die exegetische Tätigkeit der älteren mu^ctazilitischen Verfasser aus Zitaten übersehen können, bildet die rhetorische Schätzung des Korans ein vorwiegendes Moment ihrer exegetischen Bestrebung. Das Herausfinden von Metaphern und sonstigen Figuren, worin ihnen eben die Orthodoxie

1) *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* III 318.

2) Tādsch al-dīn al-Subkī anerkennt ihn als Imam in seinem Fach (*imām fī fannihi*) und das Kasschāf als „grosses Werk"; er warnt bloss vor den darin enthaltenen Irrlehren, die er aus dem Exemplar zu tilgen wünscht (*Mubīd al-ni^cam* ed. Myhrman 114.

3) *Ḳuṭb al-dīn* (Gesch. d. Stadt Mekka, ed. Wüstenfeld, III) 353, 8 v. u. Wüstenfeld sagt in seiner Einleitung X 3. 6. irrtümlich, dass der Verfasser den ḥanbalitischen Ritus vertreten habe.

heftigen Widerstand leistet, führte sie ja naturgemäss zur rhetorischen Würdigung des Gegenstandes ihrer Auslegung. In ihren Kreisen hat wohl die Ablehnung oder Abschwächung der (auf Sure 17 v. 90 gegründeten) dogmatischen Anschauung von der Unerreichbarkeit, geschweige denn Unübertrefflichkeit (*i*ᶜ*dschāz*) des Korans, aus rationalistischen Gesichtspunkten manche Vertreter gefunden [1]; jedoch es entspräche nicht den Tatsachen [2], wenn man diese gegenüber der Schätzung der Korandiktion eingehaltene Mässigung als allgemeines Schulprinzip der Muᶜtazila [3] betrachten wollte [4]. In der Behandlung der Frage, in welchem Masze dies *i*ᶜ*dschāz* zu verstehen [5], ob es auf den gesamten Korantext zu erstrecken oder nur auf gewisse Teile desselben zu beschränken sei, werden geradezu Muᶜtaziliten als die Vertreter der Meinung erwähnt, dass die rhetorisch unerreichbare Natur des Korans das Buch in seinem ganzen Umfang ausnahmslos umfasse [6]. Kein Geringerer als der zu religiösem Enthusiasmus wenig neigende Muᶜtazilit *Dschāḥiẓ* reiht sich nicht nur den Bewunderern des

1) Selbst *Abu-l-*ᶜ*Alā al-Ma*ᶜ*arrī* (s. oben S. 51 ff.), der eine Nachahmung des Korans unternommen hatte (*Muh. Stud.* II 402), tritt in seinem *Risālat al-ghufrān* 158—195 für das Bekenntnis zum *i*ᶜ*dschāz* eifrig ein und beschimpft den Ibn al-Rāwendī wegen seines „Zerschmetterers des Koran". „Ich glaube — sagt er — er hat nichts anderes zerschmettert als sich selbst" (158, 10). Ich bezweifle jedoch, dass der Dichter des Luzūm mā la jalzam die Apologie des iᶜdschāz so ernst gemeint haben könne wie die Abweisung des frivolen „Zerschmetterers". Er war, wie wir oben sahen, dem Humor nicht abgeneigt; vielleicht sollte diese orthodoxe Anwandlung den Nachahmer des Korans gegen den Zorn der frommen Umgebung sicherstellen.

2) Naẓẓām, (*Baghdādī*, Farḳ 128, 5 ff.) Murdār (Ibid. 151, 11) „Die meisten Muᶜtaziliten behaupten, dass die Zindsch, Türken und Chazaren fähig wären etwas der (rhetorischen) Kunst des Korans ähnliches, oder auch noch vortrefflicheres hervorzubringen; nur mangelt ihnen die Fähigkeit die Dinge in die richtige Ordnung zu bringen" (ib. 218, 4).

3) Selbst der Aristoteliker Ibn Roschd legt Gewicht auf die Anerkennung des *i*ᶜ*dschāz* des Korans. Vgl. L. Gauthier, *La théorie d'I. R.* etc. (Paris 1909) 125.

4) Vgl. jetzt auch Tor Andrae, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde 97.

5) Vgl. *ZDMG* XLII 663—675.

6) Sujūṭī, *Itḳān* (Kap 64) II 142: *annahu* (al iᶜdschāz) *muta*ᶜ*alliḳ bi-dschamī*ᶜ *al-Ḳur'ān*.

Koranstiles an [1] — er hat eine besondere Abhandlung über rhetorische Vorzüge des Korans geschrieben [2] — sondern er dehnt dies Gefühl auch auf die in den Ḥadīthsprüchen sich kundgebende rhetorische Vollkommenheit aus und er erweist an einer grossen Reihe von Beispielen, wie hoch die rhetorische Kraft des Propheten alles sonst auf diesem Gebiet Dagewesene überragt [3].

Es kann dabei nicht unerwähnt bleiben, dass Abū Hilāl al-ᶜAskarī (st. 1005) der — wie in der Einleitung zu seinem Werke Buch der beiden Künste [4]: Stilistik und Poesie [5] dargelegt wird — dies schätzbare Werk vorwiegend zu dem Zwecke schrieb, um die Erkenntnis des iᶜdschāz al-Ḳurān, zu dem er sich in weitgehendstem Masze bekennt, zu fördern, sich in muᶜtazilitischen Gedankenkreisen bewegt [6]. Er hatte ja seine wissenschaftliche Erziehung in der geistigen Atmosphäre der dem Muᶜtazilitentum günstigen [7] Bujiden genossen.

Für die Herausstellung der rhetorischen Erhabenheit der koranischen Diktion hat kein Exeget mehr Eifer entfaltet als eben Zamachscharī. Ibn Chaldūn begründet die litteraturhistorische Erscheinung, dass die arabische Rhetorik im östlichen Islam mehr Pflege fand als im Maghrib, damit dass man

---

1) Als Verteidiger des iᶜdschāz wird er von Īdschī, *Mawāḳif* (ed. Stambul 1266) 558 genannt. Vgl. auch *Ḥajawān* IV 32, 10 v. u. wo er von der Unnachahmbarkeit des Korans spricht. Polemik des Dschāḥiẓ gegen die Exegese des Abū ᶜUbejda, *Bajān* I 78 oben. Zurückweisung der Bemänglung des Gleichnisses in Sure 37 v. 63, *Ḥajawān* VI 65.

2) Er verweist darauf Ḥajawān III 26 unten. Sie ist wohl identisch mit der ~~dem~~ u. d. T. *Kitāb naẓm al-Ḳur'ān* in der Einleitung zum Kasschāf (de Sacy, Anthologie grammaticale, Texte 121, 6) erwähnten Schrift des Dschāḥiẓ.

3) *Bajān* I 159. Eine merkwürdige Verlesung (*taṣḥīf*) des Dschāḥiẓ in diesem Exkurs (er las *al-nabī* für *al-Battī*) korrigiert *Damīrī* s. v. chejl, I 393, 17.

4) *Ṣināᶜatejn* al-kitāba wal-schiᶜr. Bei *Jāḳūt*, Geogr. WB. I 617, 14 werden ḥadīth und fiḳh als ṣināᶜatejn zusammengefasst.

5) Eine gute Edition (durch Muhammed Amīn al-Chāndschī) Stambul 1320.

6) Er legt in der Einleitung 3 ganz oben besonderes Gewicht auf tauḥīd, ᶜadl, taṣdīḳ al-waᶜd wal-waᶜīd. Vgl. die vielen dem Koran entnommenen Beispiele für Metapher und Metonymie, 205 ff.

7) Vgl. Der Islam III 214.

im Unterschied von letzterem, in jenem Teil der islamischen Welt den Korankommentar des Zamachscharī studiere, der auf rhetorische Momente auferbaut ist, die seinen Grundcharakter bestimmen [1]).

Von dieser Tendenz seiner exegetischen Arbeit, die sich den ganzen Kommentar hindurch betätigt, gibt er gleich zu Anfang desselben (2 v. 1) ein charakteristisches Zeugnis. Nachdem er nach Art der arabischen Grammatiker in scharfsinniger Weise die Möglichkeiten des syntaktischen locus (maḥall) der Worte *hudan lil-muttaḳīna* auseinandergesetzt hat, schliesst er mit folgender Bemerkung: „Was aber tiefere Wurzel in der Rhetorik besitzt, ist dies, dass man über alle diese syntaktischen Grübeleien (maḥäll) frei hinwegschreite [2]) und folgendes erwäge". Hierauf lässt er eine Betrachtung des Gefüges der einzelnen Teile des Verses von rhetorischem Gesichtspunkt aus folgen, um nachzuweisen, dass sich in demselben die vollkommenste Art des Gedankenausdrucks betätigt.

Diese Seite seiner exegetischen Leistung ist es besonders, die ihm auch von den Gegnern rühmende Würdigung eingetragen hat. Diese hindert jedoch die Orthodoxie, die sich übrigens nicht viel bedachte, sein Werk weidlich auszuplündern [3]) nicht, den im Kasschāf durchgeführten und in den Koran hineingelegten dogmatischen Folgerungen, die oft der Gewaltsamkeit und Willkür beschuldigt werden konnten [4]), in entschiedener Weise entgegenzutreten [5]). Der bedeutende

---

1) Notices et Extraits XVII 293.

2) Dabei hat Zam. selbst als einer der hervorragendsten Grammatiker nicht minderes Gewicht auf die feinen Lösungen der am Korantext auftauchenden grammatischen Fragen gelegt.

3) *Der Islam* l. c. 221 unten.

4) Wie wenn z. B. Zam. den Ausdruck *daʿwat al-ḥaḳḳ* (13 v. 15) für die *Aṣlaḥ*-Theorie der Muʿtaziliten (Vorlesungen 105) presst. „Die Bitte des Rechts", d. h. Gott erhört nur die Bitten, deren Gewährung er für das Wohl (*maṣlaḥa*) der Bittenden für förderlich hält.

5) Es ist nicht auffallend, dass er gelegentlich das Missfallen des *Ḥanbaliten* Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja erregt dadurch, dass er „das Wort Gottes zu einem muʿtazilitischen ḳadaritischen macht" (*Iʿlām al-muwaḳḳaʿīn* I 202).

Dogmatiker und Religionsphilosoph *Fachr al-dīn al-Rāzī* (st. 1209) hat in seinem monumentalen Korankommentar „Schlüssel des Verborgenen" (*Mafātīḥ al-ghajb*), der als Abschluss der produktiven Tafsīr-Litteratur zu betrachten ist [1]), die exegetischen Folgerungen der muᶜtazilitischen Schule fortwährend in Berücksichtigung gezogen und sie von Fall zu Fall mit eingehenden Widerlegungen bedacht.

Speziell das Kasschāf hat ein Jahrhundert nach dessen Erscheinen ein mālikitscher Ḳāḍī von Alexandrien *Aḥmed b. Muḥammed b. Manṣūr ibn al-Munejjir* (st. 1284) ins Auge gefasst, indem er das Werk des Zamachscharī in einer besonderen Schrift [2]) von Vers auf Vers polemisch glossierte. Dieser Ḳāḍī scheint überhaupt besondere Lust an dogmatischer Polemik gefühlt zu haben. Er hatte die Absicht, auch gegen Ghazālī, dessen Schriften zu jener Zeit bei den Mālikiten nicht viel Anklang fanden, polemisch in die Schranken zu treten, wurde aber davon durch seine Mutter zurückgehalten, die es nicht gern sehen mochte, dass ihr Sohn nicht nur gegen Lebende, sondern auch gegen Verstorbene Krieg führe [3]). Dies hatte er aber gegen Zamachscharī unternommen. In einer Parenthese seiner Glosse zu 9 v. 123 glaubt er sein Fernbleiben von den Kriegen der islamischen Heere damit entschuldigen zu können, dass ihm die Abwehr „dieses Werkes" (des Kasschāf) und die Bekämpfung seiner Irrlehren voll in Anspruch nehme (I 414). Er betrachtet sich — und dafür dankt er Gott in der Glosse zu 3 v. 23 (I 141) — zum streitbaren Vindex der Sunna gegen

1) Fachr al-dīn hat dies Werk unvollendet hinterlassen; es wurde zu Ende geführt durch seinen Schüler Schams al-dīn Aḥmed b. Chalīl al-Ḥuwejjī, Grossḳāḍī von Damaskus (st. 1239). S. *Ibn abī Uṣajbiᶜa* II 171. Einen Auszug aus dem grossen Werk verfasste der mālikitische Grossḳāḍī von Alexandrien, der aus Wādı Rīgh im Tunisischen stammende Muḥammed b. Abī-l-Ḳāsim b. ᶜAbdalsalām al-Rīghī (st. 1307) u. d. T. *al-Tanwīr fi-l-tafsīr muchtaṣar al-tafsīr al-kabīr*, wovon in der Biblioth. nationale, Paris (Catalogue 142 nr. 614—619) handschriftlich 5 Bände vorhanden sind.

2) Brockelmann I 416 nr. 26.

3) Sujūṭī, *Bughjat al-wuᶜāt* 168.

die Irrlehren aüsersehen zu sein (li-a'chuḏa min ahl al-bid'a bi-tha'r al-sunna).

Die Ausgabe, die wir vom Kasschāf hier benutzen [1]), gibt uns, durch vollständigen Abdruck des darauf bezüglichen Buches des Ibn al-Munejjir als Marginalzugabe, bequeme Gelegenheit, bei jeder der Polemik unterzogenen Stelle zugleich den Standpunkt der gegnerischen Theologie kennen zu lernen [2]).

Es geht in dieser Polemik hüben und drüben nicht ohne einige spöttische Übertreibung. Zamachscharī lässt keine Gelegenheit vorübergehen, ohne den asch'aritischen Gegnern (mudschbira, ḥaschawijja, muschabbiha, zuweilen mubṭila [3]), nennt er sie am liebsten) ein Schnippchen zu schlagen. Natürlich schleudert er die Benennung *Ḳadarijja*, die die Orthodoxen auf die Ḳadar-Leugner beziehen, auf sie als die Ḳadar-Gläubigen zurück [4]), wodurch auch die dem Propheten zugeschriebene Verurteilung der mit jenen Namen Bezeichneten als der Magier der Glaubensgemeinde (madschūs hāḏihi-l-ummati) zur Verurteilung der Traditionellen umgestempelt wird. Wo es ihm nur immer tunlich scheint, wendet er auf die Gegner Muḥammeds gemünzte Koranworte auf die dogmatische Gegenpartei. 3 v. 101: „Und seid nicht wie jene, die sich spalteten und uneins geworden sind" bezieht sich wohl — sagt er — auf Juden und Christen; es können aber auch „die Bekenner von Irrlehren in dieser (islamischen) Religionsgenossenschaft (mubtadi'ū hāḏihi-l-ummati) damit gemeint sein, als da sind die mudschbira, ḥaschawijja und ihresgleichen". 10 v. 40: „Sie ziehen der Lüge, wovon sie das Wissen nicht

1) Kairo (maṭb. scharḳijja) 1307; 2 Bde in 4°.

2) Noch in neuerer Zeit verfasste *Murtaḍā al-Zabīdī* (st. 1791), Verf. des Tādsch al-'arūs und des Kommentars zum Iḥjā, ein Werk u. d. T. *al-Inṣāf fi-l-muḥākama bejn al-Bejḍāwī wal-Kasschāf*, wie es scheint, die Behandlung der Gegensätze zwischen der mu'tazilit. und orthodoxen Auslegung. Er beruft sich auf dies Werk, dessen Vorhandensein ich bibliographisch nicht verzeichnet finde, im Iḥjākommentar (ed. Kairo) V 296, 5.

3) Zu 7 v. 41 (I 329).

4) Zu 41 v. 16 (II 329); 91 v. 9 (II 547).

umfassen und dessen Deutung noch nicht zu ihnen gelangt ist" — wie so einer — sagt Zam. — von den ḥaschawijja, der zur Nachbeterei erzogen ist. Wenn er ein Wort hört, das mit seinen angelernten und angewohnten Meinungen nicht übereinstimmt, und sei es auch klarer als der Sonnenglanz, leugnet er es auf den ersten Blick und wendet sich davon mit Widerwillen ab, noch ehe er es recht angehört hätte, ohne über seine Richtigkeit oder Unrichtigkeit nachzudenken; denn sein Herz ist sich nur der Wahrheit seiner Parteilehre und der Nichtigkeit alles dessen, was darüber ist, bewusst. — Er schliesst die Gegner, indem er 3 v. 16—17 für seine eigenen Gesinnungsgenossen in Anspruch nimmt, mit echt muᶜtazilitischer Unduldsamkeit aus dem Bekenntnis zur Religion Allah's aus [1]; wendet 5 v. 81 auf sie an als auf Leute, die im Gegensatz zu den „Mutakallimūn der Gerechtigkeit und des Einheitsbekenntnisses", „weit über die Wahrheit hinausschreiten und von den Beweisen sich abwendend Zweideutigkeiten befolgen". Zu 3 v. 124 (den er trotz widerstrebenden Textes mit der muᶜtazilitischen These von der notwendigen Bestrafung der Sünder ausgleichen will) sagt er von den sich an den Wortlaut klammernden Orthodoxen, dass „die Bekenner willkürlicher und irriger Meinungen stocktaub und blind seien gegen die Worte der Offenbarung, dass sie wie ein blindes Kamel stolpern und ihre Seelen mit Dingen besänftigen, die sie aus den Fingern saugen". „Ihr Stammkapital (ra's mālihim) sei — wie er zu 12 v. 31; 17 v. 90 ausführt — hartnäckige Rechthaberei, Verdrehung der Wahrheiten und Leugnung selbst der aprioristischen Erkenntnisse". Er bezeichnet sie bei Gelegenheit der Erklärung der Wortes *subḥān* (zu Beginn der 17ten Sure), das die *remotio* (tanzīh) Gottes über alle körperlichen Attribute in sich schliesst [2], sogar als „Feinde Gottes" (aᶜdā Allāh) u. a. m. Unter den Wissenden (ᶜulamā), die

---

1) *Der Islam* l. c. 221.
2) Vgl. *Iḥjā* IV 79, paenult. kalima tadullu ᶜalā-l-taḳdīs.

allein Gott fürchten (35 v. 25) seien hingegen jene zu verstehen, die Gott im Sinne seiner Gerechtigkeit und Einzigkeit (*ᶜadlihi wa-tauḥīdihi*, dies die Schlagworte der Muᶜtaziliten) erkennen und ihm nichts seiner Unwürdiges zueignen. Gleich in der Einleitung des Kasschāf bezeichnet er die muᶜtazilitischen Gesinnungsgenossen als „die alleinseligwerdende Schaar der Gerechtigkeitsbekenner" [1]).

Der mālikitische Glossator, der wohl einmal auch die Bewunderung des Zam. für die für seine Göttlichkeit zeugende rhetorische Unerreichbarkeit des Korans mit Argwohn betrachtet [2]), aber dabei seinen Scharfblick in bezug auf rhetorische Würdigung des Textes und seine philologische Analyse mit voller Achtung und unparteiischer Gerechtigkeit anerkennt [3]), unterlässt es nicht, die Hiebe des Muᶜtaziliten parierend, ihm mit gleicher Münze zu vergelten und seine Angriffe auf die *mudschbira* [4]) mit Verhöhnung der Gegner und ihres exe-

1) De Sacy, Anthologie grammaticale arabe (Texte) 122, 2.

2) Dies zeigt sich bei 13 v. 32 (I 497). Zam. fügt seinem Kommentar zu dem mit diesem Vers schliessenden Passus in enthusiastischer Weise die Bemerkung hinzu, dass die vorangehende wunderbare Beweisführung mit ihrem glatten, feinen Sprachausdruck gleichsam laut ausrufe: „Dies ist nicht menschliche Rede". Der Glossator wittert darin einen verborgenen Seitenblick auf das „Erschaffensein des Korans": „wahre Rede mit nichtiger Absicht". So mutmasst er auch zu 14 v. 22 (I 504), wo Zam. das Koranwort, dass Gott Himmel und Erde mit Wahrheit (*bil-ḥakki*) erschaffen habe, umschreibt: „mit Weisheit und rechtem Zweck", verkapptes Muᶜtazilieren (*min iᶜtizālihi al-chafī*). Vgl. zu 15 v. 60 (wo Zam. in *ḳaddarnā* den Begriff des Wissens hineindeutet): *hāḏihi min dafā'inihi al-iᶜtizālijja.*

3) Z. B. dem Kommentar zu 6 v. 91 gewährt er das Lob, „dass er damit die Feinheit seines Einblicks in das erhabene Buch und die Vertiefung in seine Schachten und die Herausstellung seiner Schönheiten beweise", 5 v. 6; 9 v. 46; 10 v. 12 „von seinen trefflichen Bemerkungen" *hāḏa min tanbīhātihi al-ḥasanati*; 11 v. 93: *min maḥāsin nukatihi al-dālla ᶜalā annahu kāna malijjan bil-ḥaḏāḳa fī ᶜilm al-bajān*; (vgl. zu 10 v. 23); 16 v. 53: *min ḥasanātihi allatī lā indāfaᶜu ᶜanhā.*

4) Dem monotheistischen Purismus der Muᶜtaziliten gegenüber wirft er ihm sogar „verborgenes schirk" (Vorlesungen 46) vor, weil er Gott nicht als Urheber der bösen Taten der Menschen (*ḳabā'iḥ*) zulassen will (zu 5 v. 32, I 254), oder (zu 10 v. 36, I 423), weil er mit seinen Parteigenossen nur die erlaubte (*al-rizḳ al-ḥalāl*), nicht auch die verbotene als von Gott verliehene Nahrung betrachtet.

getischen Vertreters zu erwiedern [1]), wobei er oft die schärfsten Ausdrücke fallen lässt [2]). Einmal beruhigt er sein Gewissen in humoristischer Weise wegen des unhöflichen Tones, in dem er den auch von ihm als bedeutenden Mann anerkannten Gelehrten behandelt, mit Anknüpfung an den Kommentar des Zamachscharī selbst zu 9 v. 74: „Bekämpfe die Ungläubigen [Zam. „mit dem Schwert"] und die Unschlüssigen [Zam. „mit Argumenten"] und verfahre hart mit ihnen". Es sagt Aḥmed (ibn al-Munejjir): Lob sei Gott, der ihn (Zamachscharī) selbst ein Argument dafür hat aussprechen lassen, dass wir ihn manchesmal hart anfassen (I 404, 1). Hingegen scheint es ihm sichtlich Freude zu bereiten, wenn er auch zuweilen feststellen kann, dass Zamachscharī, der im Grunde zu dem gemässigten Flügel der Muᶜtazila gehört, in einem umstrittenen Fragepunkt sich von den Extremen seiner Partei entfernt und der orthodoxen Lehre zustimmt. Dies merkt er z. B. zu 3 v. 182 an, wo er aus dem Kommentar des Zam. (zu den Worten *tuwaffauna* udschūrakum) schliessen kann, dass er in der Frage der Grabespeinigung (*ᶜaḏāb al-ḳabr*), die von der allgemeinen Muᶜtazila geleugnet wird, den Glauben der Orthodoxie billigt [3]) und die Vergeltung am Gerichtstag als Vervollständigung (taufija wa-takmīl) der bereits im Grab erlittenen Züchtigung der Frevler betrachtet (I 181 unten).

* * *

Zamachscharī findet das methodische Prinzip seiner Exegese in Sure 3 v. 5 ausgesprochen: „Er hat dir das Buch herabgesandt; darunter sind festgefügte Verse, die sind die Mutter

1) Statt vieler Beispiele kann als Spezimen dienen die Kontroverse zu 5 v. 41 (I 256) mit den dabei fallenden recht unziemlichen Ausdrücken.

2) Zu 2 v. 136 (I 79) wo er einer Bemerkung des Zam. zustimmt, setzt er die treffende Erklärung in Gegensatz zu dem sonstigen *churʾ al-nuẓẓār* d. h. merda der spekulativen Leute (Muᶜtaziliten).

3) In der Tat führt er 14 v. 32 (I 507) die Grabesprüfung als eine der möglichen Beziehungen des Verses an (*taṯbīt*) und zitiert das auf dieselbe bezügliche Ḥadīth. Vgl. Strothmann, Die Literatur der Zaiditen in Der Islam II, 56.

des Buches; andere sind zweifelhaft". Unter *muḥkamāt* [1] „festgefügte Verse" seien solche zu verstehen, deren Ausdrücke in sicherer Weise verstanden werden können und keinerlei andere Auslegung zulassen, als die der schlichte Wortsinn erfordert; „zweifelhafte" (*mutaschābihāt*) sind solche, die mehrerlei Erklärungen ertragen (*muḥtamilāt*).

Die Mutter des Buches (umm al-kitāb) ist die Wurzel, auf die das Zweifelhafte zurückgeführt wird und woraus es seine Erklärung findet. Z. B. wenn es (75 v. 23) heisst: (am Tage des Gerichtes werde es geben) „Antlitze, die zu ihrem Gott blicken", so muss dies in Übereinstimmung gebracht werden mit dem (festgefügten) Spruch: (6 v. 103) „Nicht erreichen ihn die Blicke" (s. oben S. 102 ff.) oder wenn es (17 v. 17) heisst: Und wenn wir eine Stadt vernichten wollten, befahlen wir den Üppigen darin und sie frevelten darin, und so wurde an ihr das Wort zur Wahrheit: „und wir zerstörten sie eine (völlige) Zerstörung" (Gott befähle also das Böse zu tun): so kann als Wurzel der Erklärung nur der andere (alle Deutung ausschliessende) Spruch (7 v. 27) dienen: „Und wenn sie das Schändliche begehen, sagen sie: Wir fanden unsere Väter dabei und Gott hat es uns befohlen. Fürwahr Gott gebietet das Schändliche nicht". Dieser „festgefügte" Spruch muss als Basis der Erklärung jenes zweifelhaften dienen. Warum besteht nicht der gesamte Koran aus „festgefügten" Sprüchen? (aus welchem Grunde hat sich Gott in Ausdrücken offenbart, die Zweifel erregen und Vieldeutigkeit zulassen?). Darauf antworte ich: „Wäre der ganze Koran *muḥkam*, so hätten sich die Menschen einfach an den mit Leichtigkeit zu erfassenden schlichten Sinn gehalten und sich abgewendet von aller ihnen nötigen Forschung und aller durch die Spekulation und die Ergründung der Beweise gebotenen Vertiefung. Die Wege, auf denen ausschliesslich man zur Erkenntnis Gottes

1) *Muḥkam* scheint auf den ganzen Koran bezogen zu sein bei *Ibn Saʿd* VII 1, 81, 24 (*ḳaraʾtu al-muḥkam*); als Gegensatz von *mansūch* ibid. VI 52, 4; auf das Evangelium angewandt s. *ZDMG* LVII 410, 10 v. u.

und seiner Einzigkeit gelangen kann, wären dann verödet worden. Ferner: an dem Verhalten gegenüber den „zweifelhaften" Sprüchen ist ein Prüfstein gegeben, um jene, die fest in der Wahrheit stehen, von den Schwankenden zu unterscheiden. Dann dienen solche Verse zur gegenseitigen Aneiferung der Gelehrten und der Anspannung ihrer geistigen Kräfte in der Erschliessung ihres wahren Sinnes und ihrer Zurückführung auf das „Festgefügte". Dies schliesst erhabenen Nutzen und umfassende Wissenschaften in sich, wodurch man hohe Rangstufen bei Gott erlangt. Schliesslich: wenn der Gläubige der (von vornherein) von der Harmonie und Widerspruchlosigkeit der Gottessprüche überzeugt ist, dennoch äusserliche Widersprüche findet, und sich alle Sorge gibt, etwas zu finden, wodurch diese ausgeglichen werden, und wodurch er alles auf einem (einheitlichen) Pfad verlaufen lassen kann; wenn er darüber sinnt und darüber mit sich selbst und anderen verhandelt, so dass ihm Gott (das Verborgene) erschliesst und ihm die Übereinstimmung des Zweifelhaften mit dem Festgefügten klar wird: so wird er immer grössere Beruhigung bei seiner Überzeugung finden und in seiner Sicherheit immer mehr gekräftigt werden". — Es habe also in Gottes Plan gelegen, durch solche problematische Rede den Glauben, die Erkenntnis und das Streben nach Wahrheit zu fördern. Jene *mutaschābihāt* zu deuten sei demnach die Aufgabe der muᶜtazilitischen Exegese.

Ihr Leitprinzip in der Lösung dieser Aufgabe ist, wie uns das Beispiel des Murtaḍā bereits gezeigt hat, die streng philologische Methode. Zunächst versucht man, den im Geiste der muᶜtazilitischen Theologen bedenklichen Sinn eines Koranwortes dadurch zu tilgen, dass man für dasselbe an der Hand des Lexikons eine Bedeutung feststellt, die jene Bedenklichkeit von vornherein ausschliesst.

Das „Blicken zu Gott" haben die Muᶜtaziliten in ein Sehnen nach ihm verwandelt, (oben S. 102—3) indem sie den Nachweis versuchten, dass das Verbum *naẓara* im Arabischen nicht nur das leibliche Sehen, sondern auch die Sehnsucht nach etwas

bedeutet; worin sie freilich auch von den Gegnern auf philologischem Grunde bekämpft werden. — Wenn es heisst, dass Gott für jeden Propheten einen Feind, ob nun aus den Satanen und Dschinnen (6 v. 122) oder aus den menschlichen Übeltätern (25 v. 33) gemacht hat (*dscha^c^alnā* .... *^c^aduwwan*), so muss der Mu^c^tazilit eine solche Verfügung Gottes unvereinbar finden mit seiner Auffassung von der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit, nach welcher er doch seinen auserwählten Propheten nicht von vornherein Faktoren der Erfolglosigkeit mit auf den Weg ihrer Berufserfüllung geben kann. Bereits eine der frühen Schulautoritäten der Mu^c^tazila *Abū ^c^Alī al-Dschubbā'ī*, der Lehrer des von ihm später abtrünnigen Asch^c^arī, hilft dieser Schwierigkeit dadurch ab, dass er aus einem poetischen locus probans nachweist, dass das Verbum *dscha^c^ala* nicht nur machen, sondern auch klar machen, mit etwas bekannt machen bedeutet. Somit erhalten die Koranverse die Bedeutung, dass Gott jedem Propheten Kenntnis davon gegeben hat, wer seine Feinde sind, damit er ihnen rechtzeitig entgegenwirken könne. Freilich ändert Dschubbā'ī zugleich das *^c^aduwwan* (einen Feind) des rezipierten Textes in *^c^aduwwahu* (seinen Feind) [1].

Solche Bedeutungsverschiebungen zum Zweck rationalistischer Korandeutung gehören zu den häufigen Hilfsmitteln der mu^c^tazilitischen Exegese.

Viel häufiger ist ihre exegetische Methode auf die Voraussetzung metaphorischer Rede gegründet. Der Koran stelle ja den unerreichbaren Höhepunkt rhetorischer Vollkommenheit dar. So bietet sich von selbst die Annahme, er schliesse allen Schmuck rhetorischer Schönheit in sich: Metaphern, Tropen u. dgl. mehr. Von diesem Gesichtspunkte aus werden die anthropomorphistischen Ausdrücke der Schrift ausgelegt, ganz genau so wie, nicht zu allererst durch Philo, die anthropomorphistischen Ausdrücke des A. T. gedeutet wurden.

---

1) *Jākūt* ed. Margoliouth V 276.

Grosse Bedeutung wird in diesem Kreise der Annahme sinnbildlicher Ausdrucksweise zugeeignet.

(33 v. 72): „Wir boten die Treue (den Gehorsam) an den Himmeln und der Erde und den Bergen, doch weigerten sie sich dieselbe zu tragen (auf sich zu nehmen) und schreckten davor zurück. Und der Mensch lud sie auf sich. Fürwahr er ist ungerecht und töricht (d. h. er hat die Treue dennoch nicht gehalten)". Hier ist die Gelegenheit reichlich geboten, die sinnbildliche Art der in diesem Spruch enthaltenen Ausdrücke nach verschiedenen Seiten darzustellen: die Anbietung der Treue an leblose Wesen; das Tragen der Treue. Der muʿtazilitische Ausleger bringt nun eine Reihe von arabischen Versen und Phrasen als Beweise dafür bei, dass man von leblosen Dingen in solchen Metaphern redet. Die Koransprache spiegele die edelste Art der Redeweise der Araber wieder. Dass die Treue getragen wird, ist freilich wenig vorstellbar. Aber die Araber sprechen in dieser Weise. Sie sagen z. B.: Würde man zum Fett sagen: „wohin gehst du" so würde es antworten: „ich will die Unebenheiten (im Körper des Menschen oder des Tieres) ausgleichen".

Nun kommt Zam. im Anschluss daran auf folgende Schwierigkeit. Metaphern sind nur möglich, wenn Tatsächliches auf ein anderes Tatsächliche übertragen wird. Ich kann von einem Unschlüssigen sagen: ‚ich sehe wie du einen Fuss vorsetzest und den anderen zurückziehst', d. h. du machst einen Schritt nach vorwärts und hinterdrein gleich einen nach rückwärts. Dies zu tun ist eine mögliche Sache und es ist demnach zulässig, die Unschlüssigkeit in dieser Weise zu vergleichen. Hingegen ist der Treuantrag an Berge, Himmel und anderes Leblose und das Tragen eines Abstraktums nicht etwas, was je als Anschauungsobjekt reell in Erscheinung tritt, so dass es zur Übertragung benutzt werden könnte. Dem gegenüber stellt Zamachscharī die Theorie auf: dass nicht nur tatsächliche, sondern auch nur voraussetzbare (*mafrūḍāt*) Zustände zu Vergleichungen benutzt werden können. Könnte das Fett

sprechen (ich setze es voraus), so würde es sagen: du setzest voraus, dass man den Bergen u. s. w. die Treue anbieten würde, sie könnten nur antworten u. s. w. Das Voraussetzbare kann ebenso Gegenstand der Phantasie bilden (*tutachajjal*) wie tatsächlich Vorhandenes (*al-muḥakkakāt*, II 224).

Daraus, dass er in Koranstellen solche Phantasieausdrücke, poetische Bilder (*tachjīl*), aufspürt und findet, oder vielmehr, dass er sie als solche beim rechten Namen nennt, wird ihm vom orthodoxen Gegner, der sich bei der Voraussetzung des *tamthīl* (Sinnbild) zur Not beruhigt, von Fall zu Fall immer ein schwerer Vorwurf gemacht.

„Würden wir diesen Koran auf einen Berg herabgesandt haben, so hättest du ihn sich erniedrigen und vor Furcht Allahs sich spalten gesehen" (59 v. 21). „Das ist *tamthīl* und *tachjīl*" sagt dazu Zamachscharī. Der orthodoxe Glossator ist darüber nicht wenig empört. Dies ist — sagt er — was ich an ihm so oft zu missbilligen habe. Will er denn nicht gute Sitte von der Fortsetzung des Koranverses erlernen, in der es heisst: „Diese Gleichnisse stellen wir für die Menschen auf", nicht aber „diese Phantasiebilder gaukeln wir ihnen vor"? (II 449). Er betrachtet die Voraussetzung einer auf Phantasiebilder begründeten Ausdrucksweise im Koran als Ungezogenheit (*sū' adab*) [1]). Zu diesem Vorwurf gibt aber Zamachscharī öfters Veranlassung. Dies zeigen noch einige Beispiele.

41 v. 14: „Gott sagte zu Himmel und Erde: Kommt her gutwillig oder gezwungen! Da sprachen sie: Wir kommen gutwillig".

Der dem Himmel und der Erde erteilte Befehl und ihr Gehorsam bedeuten so viel: Gott hatte den Willen sie hervorzubringen und sie weigerten sich dessen nicht, und sie ent-

---

1) Jedoch auch der, bei aller Ausmerzung mu'tazilitischer Deutungen, von Zamachscharī abhängige orthodoxe Kommentator Bejḍāwī geht dem Gesichtspunkt des *taṣwīr* und *tachjīl* im Koran nicht aus dem Wege, z. B. zu 8 v. 24 (ed. Fleischer I 363, 18).

standen in einer seinem Willen völlig entsprechenden Weise. Sie gleichen darin einem, dem ein Befehl erteilt wird, dem er Gehorsam leistet [1]).

„Dies ist Metapher, die *tamthīl* genannt wird. Es kann aber auch als *tachjīl* aufgefasst werden: Gott spricht zu Himmel und Erde und sagt zu ihnen: Kommet her, ob ihr nun wollt oder euch weigert. Darauf sagen sie: wir kommen aus Gehorsam, nicht aus Zwang. Der Zweck ist die Veranschaulichung (*taṣwīr*) der Wirkung der Macht Gottes auf die durch dieselbe hervorgebrachten Dinge. Nicht alsob dabei an wirkliche Rede und Antwort gedacht werden könnte [2]). Es ist folgendem Beispiel ähnlich: [3]) Die Wand sagt zum Pflock: warum tust du mir weh? Der Pflock antwortet: Frage den, der auf mich klopft; denn der Stein der hinter mir ist, lässt mir nicht meinen eigenen Willen. Die Wand fragt nicht in Wirklichkeit und der Pflock antwortet nicht in Wirklichkeit" (II 326).

Grosse Bedeutung hat im Vorstellungskreise der Muslime das auch in der mystischen Litteratur [4]) in geheimnissvoller Weise verwandte *ᶜahdu alastu* das Bündnis: „bin ich nicht?" Diese Vorstellung hat ihren Grund in 7 v. 171: „Und als dein Gott von den Adamskindern aus ihren Rücken ihre Nachkommenschaft zog und sie Zeugnis ablegen liess über ihre Seelen (sprechend): „Bin ich nicht (*alastu*) euer Gott?" Sie sprachen: Fürwahr, wir bezeugen es! Damit ihr am Tag der Auferstehung (nicht etwa) sagen möget: Wir waren dessen unachtsam". Gott habe nach der Schöpfung des Menschen alle zukünftigen Gene-

---

1) Vgl. auch seine Erklärung 11 v. 45 (I 443). Dschāḥiẓ, *Ḥajawān* IV 96 polemisiert gegen Leute, die solche Dinge (wie z. B. 33 v. 72) wörtlich auffassen.

2) Zur Zeit des Muḳaddasī behaupteten die Bewohner von Janbuᶜ von einem in der Nähe der Meeresküste befindlichen Weihorte, dass dort die Stelle der Zunge sei, mit welcher die Erde die Worte „wir kommen gutwillig" gesprochen habe (Bibl. Geograph. Arab. III 46, 5).

3) Das Beispiel wird auch von Ghazālī, *Iḥjā* II 225 ult. angeführt zur Erklärung der Vorstellung, dass die Erkennenden innerlich hören, wie auch die leblosen Dinge Gott verherrlichen und lobpreisen (lisān al-ḥāl).

4) Vgl. A. Christensen, *Recherches sur les Rubāᶜiyāt d'Omar Ḫayyām* (Heidelberg 1905) 132.

rationen aus dem Rücken Adams hervorgeholt und ihnen ein Gelöbnis auf die dereinstige Anerkennung Allah's abgenommen [1]). Dies ist die Verpflichtungsurkunde der Menschheit auf den Dienst Allahs. Darauf wird die gewiss ältere Stelle (57 v. 8) bezogen: „Was ist es, dass ihr nicht glaubt an Gott und seinen Propheten, der euch ruft an euern Herrn zu glauben? er hat euch doch euer Bündniss (mīthāḳakum) abgenommen" [2]).

Der Muʿtazilit kann diese mythologische Darstellung nicht wörtlich annehmen. Sie gehört in das Kapitel der sinnbildlichen Ausdrucksweise (*min bāb al-tamthīl wal-tachjīl*) und bedeutet nichts anderes als dass Gott den Menschen Beweise für seine Gottheit und seine Einzigkeit aufgestellt habe, für deren zwingenden Charakter ihre Vernunft Zeugnis ablegt. Die Vernunft hat er den Menschen vermöge seiner Natur eingepflanzt. Dies bedeutet die Zeugnisabnahme von den noch ungeborenen und aus dem Rücken des Adam hervorgeholten Generationen. Virtuell — als dereinstigen Inhabern der Vernunft — sei ihnen die Anerkennung dieser Beweise schon vor ihrem wirklichen Dasein abgenommen worden. Sie ist dem Begriff des Menschen als Vernunftwesen inhärent. Zamachscharī kann für solche figürliche Rede Beweisstellen aus der arabischen Poesie beibringen. „Und wenn die Sattelriemen zum Bauche sagen: Schmiege dich an" u. dgl. mehr. Da ist nirgends wirkliches Reden gemeint. Ebensowenig hat Gott zu der in nuce hervorgeholten Nachkommenschaft des Adam gesprochen. Alles ist figürlich.

Der Orthodoxe kann dies natürlich nicht ruhig anhören. Er macht es sich leicht, indem er den Kanon aufstellt: „So lange der äussere Wortsinn der Vernunft nicht widerspricht, und der Text ein Geschehenes mitteilt, ist an dem Wortsinn festzuhalten". Jene Erzählung aber widerspreche der Vernunftmäs-

---

1) Man wird dabei an die rabbinischen Ausdeutungen zu Deut. 29, 13—14 erinnert.

2) Auch *al-Murtaḍā* a. a. O. 13 ff. beschäftigt sich eingehend mit der Deutung dieses Verses für den er verschiedene Erklärungsmöglichkeiten vorschlägt.

sigkeit nicht. Wie aber Gott die Nachkommenschaft hervorgeholt und wie er sie angeredet hat und wie sie geantwortet hat, das kann nur Gott selbst wissen (I 359, II 434).

Die *Tachjīl*-Erklärung wird natürlich noch viel freier bei Ḥadīthen angewandt. Ein interessantes Beispiel bietet Zamachscharī zu 3 v. 31. Gelegentlich der Erklärung dieses Verses wird ein Ḥadīth in folgender Weise eingeführt: In einem Ḥadīth wird tradiert: „Jedes Neugeborene wird bei seiner Geburt vom Satan berührt; dabei schreit es hell auf; nur Marjam und ihr Sohn (Jesus) waren von dieser Berührung verschont". „Gott weiss am besten, — sagt dazu Zam. — ob dies Ḥadīth authentisch ist; dies angenommen, hätte es den Sinn, dass jedes Geborene den Versuchungen des Satans ausgesetzt ist; nur Marjam und ihr Sohn und Menschen ihresgleichen nicht (15 v. 39. 40). Die Berührung sowie das helle Aufschreien des Kindes seien nicht wörtlich zu verstehende poetische Bilder, (dafür wird ein Vers des Ibn al-Rūmī angeführt). Aber wirkliche Berührung und Schreien, bewahre! Da müsste ja die ganze Welt voller Geschrei sein" (I 144).

Trotzdem auch orthodoxe Autoritäten die Annahme poëtischer Bilder im Ḥadīth nicht immer anstössig finden [1]), klagt hier der Glossator einerseits über den Zweifel, den Zam. an die Echtheit eines wohlbeglaubigten Ḥadīth setzt; andererseits über die rationalistische Inhaltsberaubung (*taᶜṭīl*) der Worte des Propheten. Die Ḳadariten erfahren ja an ihrem eigenen Leibe den ihnen versetzten Stich des Satans; nur ein solcher kann dem Zam. und seinen Gesinnungsgenossen ähnliche Ideen eingeben; der Kühnheit und Ungezogenheit (*dscharāʾa wa sūʾ*

1) Der streng orthodoxe *Ibn Ḳutejba* charakterisiert ein Ḥadīth, in dem erzählt wird, dass Moses dem vor ihm erschienenen Todesengel eine Ohrfeige versetzte, wobei er ihm ein Auge herausschlug (B. *Dschanāʾiz* nr. 69) als *tachjīl wa-tamthīl* (*Muchtalif al-ḥadīth* 354, 4). Auch Ghazālī fordert für Ḥadīth-Sprüche die Annahme des *tamthīl*, Iḥjā IV 22; aber das Festhalten am Wortsinn hält er dennoch für heilsamer als willkürliches Herumklügeln (*taᶜassuf*) um taʾwīl, *ibid.* 25, 10.

adab) zu geschweigen, mit der er die falsche Erklärung des Prophetenspruches durch den Vers des Ibn al-Rūmī begründet.

Eines der letzten Beispiele hat uns zugleich das Hervortreten eines der grundlegenden Prinzipien der muᶜtazilitischen Religionsanschauung beobachten lassen, wie sie sich im Laufe längerer Entwicklung herausgebildet hat: die Vernunft als Quelle der religiösen Erkenntnisse, als Prüfstein der religiösen Wahrheit [1]), ein Grundsatz, den zu allererst die Muᶜtazila in die islamische Religionsbetrachtung eingeführt hat und zu dessen Berücksichtigung mit der Zeit auch die Vermittler in der aschᶜaritischen Gegenpartei sich bequemen mussten [2]). Sie werden in ihren Theorien von kalter Vernünftigkeit geleitet. Selbst die Propheten lassen sie die Wahrheit ihrer göttlichen Sendung dadurch beweisen, dass sie durch Gott zur Ergründung von Vernunftargumenten geleitet worden sind. Dies sei „das Zeichen (*āja*) von euerem Herrn", das der Prophet nach 3 v. 44 bringt [3]). Die Propheten werden von Gott zur ungläubigen Menschheit gesandt um die Denkträgen zur Denktätigkeit anzueifern, ebenso — setzt Zamachscharī (zu 4 v. 163) hinzu — wie du dies auch von den „Gelehrten der Gerechtigkeit und Gotteseinheit" (den Muᶜtaziliten) erfährst. Die Propheten vervollständigen bloss den Beruf, den die Vernunft auch vor ihrem Erscheinen zu erfüllen hatte [4]).

Die auf ihrem äussersten Flügel stehen, verkünden mit Entschiedenheit, dass die Ergebnisse der Vernunftschlüsse die traditionellen Erkenntnisse aus dem Wege räumen [5]). Die Gemässigten räumen dem *samᶜ*, dem ohne Rücksicht auf Vernunftgründe schuldigen Gehorsam gegen das gesetzlich Befohlene, eine gleichwertige Bedeutung neben dem *ᶜaḳl* ein. Ihre Auto-

1) Über die hervorragende Stellung der Vernunft in der religiösen Erkenntnis ist *Kasschāf* zu 17 v. 16 (I 544) besonders zu beachten.

2) Vorlesungen 119. 123.

3) *Kasschāf* z. St. I 148.

4) I 240.

5) Naẓẓām bei Ibn Ḳutejba, *Muchtalif al-ḥadīth* 53, 7: dschihat ḥuddschat *al-ᶜaḳl* ḳad tansach *al-achbāra*.

ritäten diskutieren zuweilen die Frage, auf welche der beiden Verpflichtungsquellen ein Gesetz begründet sei [1].

Auch Zamachscharī bekennt sich zur Lehre von der Gleichberechtigung der beiden religiösen Erkenntnissarten. Nach seiner Methode ist er im Stande die Richtigkeit seines Standpunktes auch aus dem Koran zu erweisen. Er gründet seine Beweisführung auf 67 v. 10, wo man die zur Hölle Verdammten den reuevollen Ruf anstimmen lässt: „Hätten wir nur gehört (*nasmaᶜu*) oder Vernunft gehabt (*naᶜḳilu*), so würden wir nicht unter den Genossen der Höllenflamme sein". Diesen alternativen Ausdruck lässt sich der scharfsinnige Theologe nicht entgehen, ohne ihn für die Rechtfertigung seiner theologischen Erkenntnistheorie auszunutzen. Der Weheruf der Verdammten sei der Ausdruck ihrer verspäteten Reue darüber, dass sie während ihres Lebens die beiden Erkenntnisquellen der religiösen Wahrheit nicht beachteten. Sie achteten weder auf das traditionell Erworbene („hören" ist dafür der theologische terminus technicus der Schule), noch haben sie gestrebt, die Wahrheit durch intellektuelle Arbeit (*naᶜḳilu*) zu ergründen. Die Reue wegen der Vernachlässigung dieser beiden Methoden ist es, die aus dem Verzweiflungsruf der Verdammten wiederhallt (II 476).

Der edelste Gebrauch, den die Muᶜtaziliten in Verbindung mit der Schriftauslegung von ihrer Forderung der Vernunftmässigkeit für religiöse Tatsachen machen, ist ihr Kampf gegen abergläubische, naturwidrige Vorstellungen, die in der Religion Fuss gefasst hatten [2].

In der Würdigung des Geistes, der die religiösen Grundsätze des Islams durchdringt, dürfte nicht übersehen werden, dass auch in ihrer orthodoxen Ausprägung viele abergläubische Voraussetzungen nicht zwar als vernunftwidrig verpönt, aber

---

1) Z. B. Abū ᶜAlī al-Dschubbāʾī und Abū Hāschim in bezug auf den Grund des *amr bil-maᶜrūf wa-nahj ᶜan al-munkar*, bei Kasschāf zu 3 v. 100 (I 161).

2) Selbst wenn man sich zur Rechtfertigung derselben auf Ḥadīth-Mitteilungen berufen kann; s. *Der Islam* III 234 Anm. 1.

als dem lauteren monotheistischen Begriff widerstrebend verworfen werden [1]). Als man einmal — so wird erzählt — dem ᶜAlī widerriet einen Feldzug gegen die ihn bedrohenden Chāridschiten zu unternehmen, weil die Stunde in der er aufbrechen wollte, eine für ihn ominöse sei (*sāᶜatu naḥsin*), entgegnete er: „Nur auf Gott vertraue ich und ich widersetze mich dem Rat der Wahrsager" [2]). Man brandmarkt die Rücksicht auf Omina und Auguria als religionswidrig, weil sie Ursachen des Geschehens, Kausalitätskombinationen voraussetzt, durch die die Entschliessungen des Menschen nicht ausschliesslich unter den Einfluss des absoluten göttlichen Willens gestellt werden. Hingegen wird denen, die in ihrer Lebensführung die Abweisung jener abergläubischen Voraussetzungen betätigen, in einem Ḥadīth-Spruch verheissen, dass sie lediglich wegen dieses frommen Verdienstes ohne weitere Rechenschaft ins Paradies eingehen werden [3]). Wer beim beabsichtigten Antritt einer Reise von dieser Absicht zurücktritt, weil er das Gekrächze einer Elster hört, wird geradezu als *kāfir*, Ungläubiger bezeichnet, ebenso wie jemand, der das Schreien eines Kauzes hörend sagt: es ist jemand gestorben. So urteilt in einem seiner Fetwā's ein ḥanafitischer Rechtslehrer aus Ferghana, *Ḳāḍī Chān* (st. 1196), der weit davon entfernt ist, zu den Rationalisten gezählt werden zu können [4]). Auch Tagewählerei, die Vorstellung von günstigen und ominösen Tagen [5]), die Berücksichtigung der astronomischen Konstellation wird von den muslimischen

---

1) Vgl. *Muh. Stud.* II 280 Anm. 2.

2) Mubarrad, *Kāmil* 576, 14.

3) Buch. *al-Adab al-mufrad* (Stambul 1309) 180.

4) Bei *Damīrī* II 177, 441 s. v. ᶜakᶜaḳ und hāma; vgl. ibid. II 119 s. v. ṭajr; bei Ibn Ḥadschar al-Hejtamī in *al-Iᶜlām bikawāṭiᶜ al-Islām* (Kairo 1310 a. R. des Kitāb al-Zawādschir II) 61 als strittige Frage erwähnt. Eine erschöpfende Auseinandersetzung derselben gibt mit reichem Material ᶜ*Alī al-Ḳārī* (st. 1592/3) in seinem Kommentar zum Fiḳh akbar (Kairo, 1323) 134—136.

5) Abū Bekr ibn al-ᶜArabī bei *Maḳḳarī* (ed. Leiden) I 488 ff. *Ibn Ḥadschar al-Hejtamī* Fatāwī ḥadīthijja 20 wird sie als jüdischer Brauch (*min sunan al-Jahūd*) verurteilt.

Theologen verpönt [1]). Die Orthodoxie dehnt auf solche Anschauungen den Begriff des verwerflichen s c h i r k (Zugesellung zu Gott) aus [2]).

Erst recht die Muᶜtaziliten [3]), die gegen jede Art des Wunder- und Aberglaubens, der die Orthodoxie noch etwa Begünstigung gewährt, d. h. aus dem Kreis des Aberglaubens ausschliesst, einen unerbittlichen Vernichtungskampf führen [4]). Mit der entschiedenen Ablehnung, die sie dem vernunftwidrigen Volksglauben im Prinzip entgegensetzen, verbinden sie das Bestreben, die Spuren desselben aus dem Koran zu tilgen, und Schriftstellen, die auf solche Vorstellungen gegründet sind, in vernunftgemässer Weise zu erklären. Sie rütteln z. B. an der aus 27 v. 70 zu folgernden Wirklichkeit des Sage, dass der Thron der Königin von Saba während der Dauer e i n e s A u g e n b l i c k s („bevor dein Blick zu dir zurückkehrt") aus dem Thronsaal der Königin vor Salomo (man berechnet die

1) Beispiel für letzteres bei *Jāḳūt* ed. Margoliouth III 31 ult.

2) V o r l e s u n g e n 46.

3) Darin verschieden vom Philosophen *Ibn Sīnā*, der in einem nach dem Schifā verfassten Buche (*Kitāb al-ischārāt wal-tanbīhāt*, ed. Forget), in dem er freilich seine eigene Schule, die Peripatetiker (*al-masschāʾūn*) häufig bekämpft (167, 6 v. u.; 180, 6, gegen Porphyrius 180, 5 „den Verfasser der Isagoge" 21, 4 v. u.), allem Wunderglauben, der Macht der Heiligen, dem Einfluss des bösen Auges u. a. m. das Wort redet (209, 7 v. u.; 219, 4 ff.; 221, 3), dieselben auf „Geheimnisse der Natur" zurückführt, und die misera plebs der ketzerischen Philosophaster (min *mulḥida hāʾulā al-mutafalsifa wa-min hamadschihim*, 222, 9) zurechtweist, die den okkultistischen Dingen abgeneigt sind. Er schreitet darin vollends auf dem Gedankenweg der ichwān al-ṣafā (in der letzten Abhandlung ihrer Rasāʾil).

4) Interessant ist es zu beobachten, wie Zam. zu 12 v. 67 (die Söhne Jakobs mögen nicht durch dasselbe Tor in die ägyptische Rezidenz einziehen — nach der allgemein angenommenen Erklärung: um nicht das böse Auge auf sich zu lenken) sich anstrengt, den durch Ḥadīthe gestützten (vgl. WZKM XVI 140 Anm. 2) Glauben an die Wirkungen des bösen Auges durch eine muᶜtazilitisch korrekte Formulierung dem Gebiet des Aberglaubens zu entziehen (I 480). Das Ḥadīth (Buch. *ᶜĪdejn* nr. 24) empfiehlt beim Heimkehren vom Betplatz am grossen ᶜĪd einen andern Weg zu nehmen, als den man beim Gang dahin eingeschlagen hatte. Unter den Motivierungen wird mit Berufung auf 12 v. 67 auch jene erwähnt, dass man durch diese Abwechslung dem bösen Auge entgehe (*Kasṭallānī* II 250, 14).

Entfernung auf zwei Monate) gebracht werden sei [1]); eine Tatsache, deren wörtliche Möglichkeit die orthodoxen Erklärer nicht verlegen sind durch Analogien zu erweisen. Mit rücksichtsloser Freiheit haben sie sich gegen Hexenglauben, Zauberei und dazu gehörendem Aberglauben aufgelehnt; trotzdem sie damit nicht nur mit wohldokumentierten Überlieferungen, die von bösen Wirkungen sprechen, die Zauberer auf die Propheten ausüben wollten, und in welchen die Möglichkeit solcher Wirkungen als zugelassen erscheint, sondern auch mit einem sehr gewichtigen Koranspruch in Widerspruch geraten. Der Koran enthält zwei kurze apotropäische Suren, die 113. und 114. jede mit dem Wort beginnend: *aʿūḏu* „Ich suche Zuflucht"; daher diese beiden Sprüche, die im Volksgebrauch für Amulette und Heilsprüche, zumal als Gegenzauber, zur Abwehr böser Wirkungen der gegen die Person gerichteten schädlichen Zauberabsichten verwandt werden, *al-muʿawiḏḏatān* genannt werden „die beiden Zufluchtbietenden" [2]). Der erste dieser beiden Sprüche (Sure 113) hat folgenden Wortlaut: „Sprich: Ich suche Zuflucht beim Herrn des Morgengrauens — Vor dem Übel, was er erschaffen — Und vor dem Übel der Finsterniss, wenn sie herannaht — Und vor dem Übel der Knotenanbläserinnen — Und vor dem Übel des Neiders, wenn er neidet". Hier wird durch ein Gotteswort unzweideutig anerkannt der Glaube an die Wirksamkeit der Hexenkunst durch Schürzen und Anblasen von Zauberknoten [3]) schädliche Wirkungen hervorzurufen. Muhammed ruft die Hilfe Gottes gegen die Künste der Zauberinnen an. Und die traditionelle Erzählung weiss tatsächlich zu berichten, dass Juden von Medina den Zauberer Lebīd b. al-Aʿṣam und dessen Töchter veran-

---

1) *Damīrī* s. v. borāḳ I 146, 7 v. u.

2) Doutté, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord 217.

3) Über Zauberknoten, Mittheilungen der Anthropol. Ges. in Wien (1901) XXI 137; WZKM (1902) XVI 142, „Aegyptische Knotenamulette" Arch. für Religionsw. VIII Beiheft 23 ff. Proceedings SB Arch. XXVIII 80. Vgl. auch *Ḳasṭallānī* II 364 zu Buch. *Abwāb al-taḳṣīr* nr. 32.

lassten, den von al-Ḥudejbija eben zurückkehrenden Propheten zu verhexen. Sie verschafften sich Haupthaare des Propheten und schürzten damit elf Knoten, steckten sie in die Scheide einer männlichen Palmblütentraube, die sie dann in einen Brunnen versenkten, den sie mit einem grossen Stein verschlossen. Die Bezauberung habe auch Erfolg gehabt. Muhammed begann abzumagern, er verlor alle Esslust und böse Vorstellungen fingen an, ihn zu plagen. Endlich traten die Engel Gabriel und Michael ins Mittel und entdeckten ihm die Ursache seines Zustandes. Man nahm den Palmzweig aus dem Brunnen und löste die Knoten. Damit war der Zauber gebrochen und der Prophet von dem ihm peinigenden Übel erlöst [1]). Kann man nun auch diese traditionelle Geschichte als alberne Legende aus dem Wege räumen, so ist das Zeugnis des Korans noch immer da, um für den durch „Knotenanbläserinnen" verursachten Zauber Glauben zu fordern. Jedoch die Muᶜtaziliten sind nicht in Verlegenheit, auch hier auf exegetischem Wege Rat zu schaffen. Zamachscharī bietet drei rationalistische Möglichkeiten, die Leugnung der Wirkung des Zauberwesens mit dem Koranwort, das eine solche voraussetzt, auszugleichen. Erstens: Die Künste der Zauberinnen, die darin bestehen, dass sie an Fäden Knoten anbringen, dieselben behauchen und mit Speichel — diesem wichtigen Ingrediens der Zauberei — vermengen, haben nur scheinbare Wirkung; denn diese tritt nur dann ein, wenn dem zu Bezaubernden gleichzeitig schädliche Dinge zu essen, zu trinken oder zu riechen gegeben werden oder dass die Zauberinnen ihm durch sonstige (schädliche) Hantierung Übel verursachen. Die durch diese in natürlicher Weise verursachten üblen Wirkungen werden durch Unwissende jenen Praktiken zugeschrieben. — Zweitens: Gott lasse aus jenem eiteln Zauberspuk tatsächlich eine Wirkung entstehen, um dadurch zu erproben, wer die bei der Wahrheit Ausharrenden sind und wer die unwissenden pöbelhaften Leute,

---

1) *Ibn Saᶜd* II II 4 ff.

die der Lüge Glauben schenken [1]). Jene lassen sich durch den Schein nicht irreleiten und halten trotz desselben bei der Wahrheit aus. — Drittens: Es seien gar nicht Zauberinnen, sondern listige Frauen gemeint, vor deren Intrigen Gott um Hilfe angerufen wird; oder kokette Personen, die durch ihre Verführungskünste gefährlich werden. Ibn al-Munejjir steht völlig verblüfft vor dieser Anstrengung rationalistischer Versuche zur Wegdeutung von Tatsachen, die er durch ihre traditionelle Bezeugung über allen Zweifel setzt und meint, dass Zamachscharī hier mit seiner Muᶜtaziliterei das Antlitz der Sonne verdecken will [2]).

Zu den von den Muᶜtaziliten — oder wenigstens von bedeutenden Vertretern ihrer Richtung — abgelehnten Vorstellungen, die im Islam allgemeine Anerkennung erlangt hatten, gehören manche der mit dem Glauben an die Existenz von *Dämonen* (*dschinn*) und ihre Einwirkung auf Vorgänge der menschlichen Gesellschaft zusammenhängenden Anschauungen. Der Islam hatte dieselben aus dem vorislamischen Heidentum übernommen und in seiner Weise seinem Vorstellungskreis einverleibt [3]). Die Existenz solcher Wesen ist im Koran selbst konstatiert, und das Ḥadīth hat dieselben mit dem Propheten in Verkehr gesetzt. Nichtsdestoweniger haben die Vorstellungen über ihre Wirksamkeit im Islam streng dogmatische Sanktion nicht in dem Masze erlangt, wie der Glaube an die Existenz der Engel und ihre Wirksamkeit [4]). Jedoch kann man sie in volkstümlichem Sinne als integrierenden Teil des islamischen Glaubenskreises betrachten. Die Ablehnung derselben wird jedem altgläubigen Muslim mindestens als verdächtige Freigeisterei

---

1) Unter denselben Gesichtspunkt stellt er auch den Glauben an die Wirkung des bösen Auges (oben S. 139, Anm. 4): *ibtilāʾan min Allāh wamtiḥānan li-ᶜibādihi li-jutamajjaza-l-muḥakkikūna min ahli-l-ḥaschwi.*

2) Auch 7 v. 113 (I 342) hat Ibn al-Munejjir als Gelegenheit benutzt für den Glauben an Zauberei gegen die Muᶜtaziliten energisch einzutreten.

3) S. weiteres in Abhandlungen zur arab. Philologie I 107 ff.

4) Keinesfalls „fait partie du dogme musulman" wie in Revue de l'Hist. des Relig. XLVII 186 n. 1.

erscheinen [1]), wenn er auch nicht mit dem andalusischen Traditionsfanatiker Ibn Ḥazm so weit geht, Leute die der Benennung *dschinn* in den Schriften eine andere als ihre wörtliche Bedeutung zueignen, zu Ungläubigen (kāfir, muschrik) zu stempeln, deren Leben und Vermögen vogelfrei ist (*ḥalāl al-dam wal-māl*), wie das des Gottesleugners oder Mehrgötterers [2]).

Die Muᶜtaziliten haben an diesen Vorstellungen vielfach gerüttelt; freilich gilt ihre Stellung zu denselben nicht als entscheidende Parteifrage. Ihre bedeutenden Lehrer vertreten darin die einander entgegengesetztesten Ansichten. Während der kühne *Naẓẓām* sich sur Leugnung der Existenz von Dschinnen versteigt [3]), verteidigt der fromme *ᶜAmr b. ᶜUbejd* mit Hinweis auf Koranverse, im Gegensatz gegen die ablehnende Stellung anderer Parteigenossen (mutakallimūn) [4]), den Glauben an die Wirkung dieser Wesen als Krankheitserreger. Der grosse Jurist *Māwerdī* (st. 1058), den man unbedenklich der Muᶜtazilitenschule anreihen darf [5]), deren rechten, der Orthodoxie am nächsten stehenden Flügel er vertritt, hat seinem Buch über die Prophetie Muhammeds über den Verkehr des Propheten mit den Dschinnen ein gedehntes Kapitel (das 16te) einverleibt, in dem er sein Einverständnis mit den krassesten Vorstellungen über das Dämonenwesen kundgibt [6]).

Der Durchschnitt des Muᶜtazilitentums hat jedoch, neben der Zulassung der Existenz der Dschinnen, den Kampf gegen an dieselbe geknüpfte Fabeln aufgenommen, wofür die Argumente aus dem Koran selbst geholt werden. Anlass dazu bietet

---

1) Masᶜūdī, Prairies III 153.

2) Milal V 12, 7 v. u.

3) *Schahrastānī* ed. Cureton 40, 3 v. u.; sein Verhältnis zu diesem Glauben ist unklar ausgedrückt bei Baghdādī, *Farḳ* 135, 4 v. u. (134, 8 letztes Wort ist jedenfalls *riwājat* zu korrigieren in *ru'jat*).

4) Dschāḥiẓ, *Ḥajawān* VI 67.

5) Der Islam III 217. Als Muᶜtaziliten gibt er sich zu erkennen in seinem *Aᶜlām al-nubuwwa* (Kairo 1319) 11, 1, wo er über *ᶜadl wa-tauḥīd* spricht.

6) *Aᶜlām al-nubuwwa* 100—107.

7 v. 26. Da warnt Gott die Adamssöhne vor den Lockungen des Schejṭān, wegen deren ihre Ureltern das Paradies verlassen mussten: „er und sein Gesinde (das sind die Dschinnen) sehen euch von wo ihr sie nicht sehen könnt".

Dies bietet dem Zamachscharī erwünschte Gelegenheit zur Erklärung: „Darin liegt ein klarer Beweis dafür, dass die Dschinnen den Menschen nicht sichtbar sind, dass sie ihnen nicht erscheinen und dass es ihnen auch nicht möglich ist sich sichtbar zu machen; dass ferner die Aussagen derer, die sie gesehen haben wollen, eitel Betrug und Schwindel sind" (I 326).

Den Standpunkt der Orthodoxie in dieser Frage, gegenüber der für seine Zeit und Umgebung nicht wenig kühnen Erklärung des Muᶜtaziliten, veranschaulicht die Gegenbemerkung des Ibn al-Munejjir: „Wie weit liegt dies ab von der Mitteilung des glaubwürdigen Ḥadīth, dass Iblīs, das Oberhaupt der Dschinnen, sich dem Propheten entgegenstellte um ihn im Gebet zu stören, dass aber Gott dem Propheten Macht über ihn verlieh, so dass Muhammed ihn am Schopfe packte und ihn an eine der Säulen der Moschee anbinden wollte, um ihn dem Spott der Kinder auszusetzen. Nur Erinnerung an die Bitte Salomons brachte ihn von diesem Vorhaben ab [1]). — Wenn nun dies (d. h. die wirkliche Begegnung mit einem Dschinn) dem Propheten möglich war, wird es auch anderen Frommen und Anhängern der Sunna des Propheten, kraft der ihnen verliehenen Gnadengabe (karāma) nicht unmöglich sein. Jedoch den Zamachscharī hat, in Übereinstimmung mit seinen Gesinnungsgenossen, seine Widersetzlichkeit gegen die Zulassung von *karāmāt* verhindert. Wie könnte auch den Glauben daran jemand erlangen, an dessen Rechtgläubigkeit zu zweifeln man begründete Veranlassung hat?"

Der orthodoxe Polemiker hat hier eine der kräftigsten Negationen der Muᶜtaziliten berührt; ihre Abweisung des Glaubens

1) Buch. *al-ᶜAmal fi-l-ṣalāt* nr. 10.

an die Fähigkeit der Heiligen Wunder zu üben (*karāmāt al-aulijā*), wieder eine Glaubensvorstellung, an der der rechtgläubige Muslim festhält und deren Bezweiflung er als kühne, durch Erfahrungstatsachen widerlegte Herausforderung verurteilt [1]).

Aber die Muʿtaziliten sind in der Lage auch in diesem Punkte Schriftbeweise für ihre Stellung zu erbringen, die uns durch Zamachscharī veranschaulicht wird.

Kasschāf (II 497) zu 72, v. 26. 27 entwickelt er folgenden Ideengang: „Er (Gott) ist der Wissende des Geheimen und er enthüllt sein Geheimes niemandem; ausser dem Gesandten, an dem er Wohlgefallen findet". „Also — folgert er aus diesem Korantext — nicht jedem, an dem er Wohlgefallen findet, sondern ausschliesslich nur dem Propheten, den er zu dieser Mission ausersehen hat. Daraus folgt die Ablehnung der Wunderfähigkeit der Heiligen; denn sind sie auch Gott wohlgefällige Leute, so sind sie doch nicht Propheten; in der Koranoffenbarung hat aber Gott mit Bezug auf die Enthüllung des Geheimen eben nur diese aus der Menge der Wohlgefälligen herausgehoben. Ebenso folgt daraus die Nichtigerklärung der Zauberei (kahāna) und der Astrologie (tandschīm) [2]), zumal die Leute, die diese Dinge üben, am weitesten entfernt sind von Gottes Wohlgefallen und am meisten in Gottes Misfallen eintreten".

Am rücksichtslosesten hat die muʿtazilitische Forderung der Vernunftmässigkeit sich an einer religiösen Voraussetzung betätigt, die zu den Grundpfeilern der rechtgläubigen Überzeugungen vom himmlischen Reiche gehören, an der im Namen der Vernünftigkeit zu mäkeln zu den kühnsten und freiesten Taten der Muʿtaziliten gerechnet werden kann. Ich meine: die Vorstellung vom Gottesthron. Der muslimischen Phantasie

---

1) Muhammed. Stud. II 373, vgl. *Ḳazwīnī* ed. Wüstenfeld II 294, 19, wo die Kombination *ḥanafī muʿtazilī* auffällt.

2) Die Kalām-Leute sind Gegner der Astrologie. Vgl. Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften (Abhandl. der K. Preuss. Akad. d. Wiss. 1915, Phil. Hist. Kl. Nr. 8) 20.

und Ehrfurcht hat dieselbe zur Entfaltung riesenhaft schrankenloser Konzeptionen gedient [1]. Auch die Umgebung dieses hocherhabenen Sitzes hat sie zu einem Pleroma ausgestaltet und in der Kunde von der Oberwelt schwelgende Traditionarier haben die volkstümlichen Gebilde in die Form von (allerdings nicht mit dem Stempel der Echtheit beglaubigten) Ḥadīthen gebracht. Abū Hurejra lässt man vom Propheten erfahren, dass ringsum den Gottesthron Katheder (*manābir*) aus Licht stehen, auf diesen sitzen Leute, deren Kleidung aus Licht ist, deren Antlitze in Licht erstrahlen; sie sind weder Propheten noch Märtyrer; vielmehr werden sie von diesen mit Neid betrachtet. Als man den Propheten fragte, welche Leute dieses Vorzugs teilhaftig werden, da sagte er: es seien jene, die sich in Gott geliebt, in Gott sich mit einander versammelt, in Gott einander besucht hatten [2]. Im Koran ist vom Gottesthron die Rede in einem Vers, der als der „Fürst des Korans" betrachtet and wegen jenes in demselben vorkommenden Wortes „der Thronvers" (ājat al-kursī) genannt wird (2 v. 256): „Sein Thron umfasst die Himmel und die Erde". „Dies ist — sagt Zamachscharī — nur ein Sinnbild (*taṣwīr*) für Gottes Erhabenheit und blosser Phantasieausdruck (*tachjīl*) dafür. Es gibt in Wahrheit weder jenen Thron, noch ein Sitzen darauf, noch einen (auf demselben) Sitzenden. Es heisst ja (39 v. 67): „Und sie schätzen Allah nicht nach seiner wahren Würde; denn die ganze Erde ist ihm nur eine Handvoll am Tag der Auferstehung und die Himmel (werden) zusammengefaltet (sein) in seiner Rechten; Lobpreisung sei ihm und hoch erhaben ist er darüber, was sie ihm zugesellen!" Nun denkt doch niemand, dass in Wirklichkeit eine Handvoll und Zusammenfaltung und rechte Hand gemeint sei. Auch dies alles ist Symbol und sinnliches Gleichnis [3]. Es gilt doch, dass die von Gott solche

Vgl. C. van Arendonk, De opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen (Leiden 1919) 271 f.

1) Ein *Kitāb ṣifat al-ʿarsch* vom Ḥāfiẓ Muḥammed b. ʿOthmān b. abī Schejba (*Kasṭallānī* X 442 oben) scheint nicht mehr vorhanden zu sein.

2) *Iḥjā* II 147.

3) Der Ḥanbalit *Ibn ʿAḳīl* sprach die Meinung aus, dass die Grabesstelle des

Vorstellungen bilden „ihn nicht nach seiner wahren Würde schätzen" (I 121), gleichsam D i s i n d i g n a p u t a r e des Lucretius (De rerum nat. VI. v. 67) [1]).

Die mu^ctazilitische Forderung der Vernunftmässigkeit hat zum Ziele, alle Mythologie aus dem Kreise religiöser Tatsachen schonungslos zu verbannen, in notwendigem Zusammenhang damit was sie *tauḥīd,* d. h. ungetrübtes m o n o t h e i s t i s c h e s Bekenntnis nennen. Wir stehen damit im achten Jahrhundert unserer Zeitrechnung.

2.

Wir wollen nun an einigen Beispielen des weiteren erfahren, in welcher Weise die rationalistische Schule im Islam einerseits die Worte des Korans zugunsten ihrer Thesen ausnutzt, andererseits, wenn sie ihren Lehren entgegenzustehen scheinen, diesen durch exegetische Kunst gefügig macht. Fürwahr, nicht immer leichte Arbeit. Die Orthodoxie hatte und hat noch heute in ihrer Verantwortung vor dem untrüglichen Schriftwort einer viel bequemeren Aufgabe zu entsprechen.

Sie betrachtet die Anpassungsversuche der Gegner natürlich als Verdrehung (*taḥrīf*) des geoffenbarten Gotteswortes. Voran gehen die Ḥanbaliten in der Verurteilung der exegetischen Tätigkeit der Mu^ctaziliten. Eine ihrer grössten Autoritäten kennzeichnet die Exegese derselben als „den Abschaum der Gedanken, die Spreu der Vernunfttätigkeit, die Hefe der Meinungen, die bösen Einflüsterungen des Gemütes, womit sie viel Papier mit Schwärze (Tinte), die Herzen mit Zweifeln, die Welt

---

Propheten ein vorzüglicherer Ort sei als der Gottesthron (*Ḳasṭallānī* II 391, 10 v. u.). Ich vermute, dass diese für ein orthodoxes Ohr, gerade aus dem Munde eines Ḥanbaliten, blasphemisch klingende Ansicht nicht ohne Zusammenhang sein wird mit den mu^ctazilitischen Neigungen des wegen derselben auch einer strengen Massregelung unterworfenen Ibn ^cAḳīl (s. *ZDMG* LXII 17). Ibn Tejmijja *Dschawāb ahl al-īmān* [Kairo 1322] 95 nennt Ibn ^cAḳīl unter denen, die in der Attributenfrage den mu^ctazilit. Standpunkt einnehmen.

1) Vgl. *schellō chās ^cal kebhōd ḳōnō*, Mischnā, Chagīgā 2, 1.

mit Verderbnis erfüllen. Jeder, der nur eine Spur von Vernunft besitzt, weiss, dass die Verderbnis der Welt nur dadurch verursacht wurde, dass man die (individuelle) Meinung vor der Offenbarung und die willkürliche Neigung vor der Vernunft bevorzugte" [1]).

Wir würden die Grenzen dieser Arbeit überschreiten, wenn wir unsere Nachweise auf den ganzen Umfang der Lehrstücke ausdehnten, in denen sich der Mu^ctazila gegen den orthodoxen Traditionalismus kundgegeben hat. Die Beispiele, durch die ich die exegetische Methode der Mu^ctaziliten zu beleuchten und damit das bereits Vorweggenommene zu ergänzen gedenke, werden sich nur auf einen Teil ihrer Gegenmeinungen erstrecken.

Aus den der Orthodoxie widerstreitenden Lehren dieser rationalistischen Schule ist es vornehmlich ihre Stellung zur Frage der Willensfreiheit, die unsere Aufmerksamkeit beansprucht. In der Zurückweisung des starren Determinismus, des uneingeschränkten servum arbitrium waren ihnen bereits ein Jahrhundert früher die unter dem Namen *Ḳadariten* bekannten Leute in Syrien vorangegangen. Was diese im Drange ihres frommen Sinnes, ohne tiefere theologische Begründung lehrten, gestaltete sich in der Mu^ctazilitenschule, im alten Babylonien, in räsonnierender Tätigkeit aus. Dem Umstande, dass sie in der Willensfrage im Grunde nur religions-philosophisch und schulmässig entfalteten was keimhaft bereits im Kreise der Ḳadariten Wurzel geschlagen hatte, verdanken die Mu^ctaziliten im Munde der Gegner ihre Identifizierung mit jenen naiven Opponenten des orthodoxen Lehrbegriffs. In den polemischen Ausfällen der Orthodoxie werden noch spätgeborene Mu^ctaziliten gerne mit zwei Bezeichnungen gebrandmarkt. Sie gelten zunächst als *mu^caṭṭila*: das Wort bedeutet „die Inhaltsberauber" in dem Sinne, dass die M. den Gottesbegriff allen positiven Inhaltes entkleiden, indem sie ihm keine seinen

1) Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja, *I^clām al-muwaḳḳa^cīn* I 78.

Wesensbegriff ergänzende Attribute zuzuerkennen gestatten; dazu vornehmlich als *ḳadarijja.*

Wie die Lehren des Islams, auch auf seiner primitiven Stufe, das Bild des Eklektizismus und des Synkretismus bieten (Judentum, Christentum, Parsismus u. s. w.), so betätigen sich auch in seinen weiteren Entwickelungsmomenten, wie sie sich in dogmatischen Streitfragen kundgeben, die zu zeitweiligen Ruhepunkten gelangend zu krystallisierten Formeln führten, fremde Einflüsse, aus der Umwelt eindringende lehrhafte Erfahrungen. Es war schon früher die Erkenntnis festgestellt, dass die dogmatischen Erwägungen und Fragestellungen, die in den beiden ersten Jahrhunderten im Kreise islamischer Theologen zur Geltung kommen, unter dem Einfluss der dogmatischen Tätigkeit innerhalb der morgenländischen christlichen Kirchen und Sekten, namentlich in Syrien, der ersten Etappe solcher Berührungen, hervortreten. In mehr positiver Weise als früher ist uns die Tatsächlichkeit dieses Abhängigkeitsverhältnisses, sind uns die Daten dieser Beeinflussung [1]) durch C. H. Becker in seiner Abhandlung: „Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung" [2]) nahegelegt worden, in welcher, wie der Titel der Studie zeigt, auf die Anregungen Gewicht gelegt wird, mit der die Polemik christlicher Theologen gegen die Glaubensvorstellungen im Islam im Kreise des letzteren zur bestimmteren Behandlung der Fragestücke mitgewirkt hat [2]). Die alte Orthodoxie weicht nicht ein Zollbreit von der Verpflichtung zum Glauben daran, dass es Gott ist, der nicht nur die Geschicke der Menschen unabänderlich vorherbestimmt, sondern auch ihre Taten und den Willen zu diesen erschafft; dass also den

1) Dass im alten Islam selbst das Bewusstsein fremder dogmatischer Beeinflussung vorhanden war, gibt sich vielleicht ausser dem von Becker 186 benutzten auch in einem Ḥadīth kund, das ich vorläufig nur nach Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfiʿijja* I 50, 3 v. u. anführen kann. Abū Burejda sagt zu ʿAbdallāh b. ʿOmar: „Wir bekriegen dieses Land und treffen dort Leute, die behaupten, es gebe keinen ḳadar".

2) Zeitschrift für Assyriologie XXVI 175—195.

Menschen in den schlechten Taten, wegen deren sie zu strenger Verantwortlichkeit gezogen werden, für die ihnen schwere Höllenstrafen angedroht werden, und auch in den tugendhaften Taten, deren Lohn in so überschwänglicher Weise ausgemalt wird, nicht die Rolle der tätigen autonomen Ursache, sondern nur die des mechanischen Ausführens zukommt. Der Koran bietet nach seiner wörtlichen Auslegung eine Menge lehrhafter Sprüche, die dies Dogma unterstützen, das die in den Pfaden der älteren Ḳadarijja wandelnden Muᶜtaziliten aus dem Gesichtspunkte des ihre Gottesauffassung leitenden Begriffs von der ausnahmslosen Gerechtigkeit (ᶜadl) Allahs auf der ganzen Linie in entschiedener Weise ablehnen.

Mit den deterministischen Koranversen, denen freilich auch die Willensfreiheit anerkennende Gottessprüche gegenüberstehen [1], mussten sie sich nun, wohl oder übel, auf exegetischem Wege abfinden. Und dazu hilft ihnen ein Begriff, der wohl auch der Orthodoxie nicht unbekannt ist, jedoch erst von der Muᶜtazila in seiner ganzen Schärfe herausgearbeitet und dogmatisch verwertet wurde. Dies ist der Begriff vom *luṭf*, von der Gnadenleitung Gottes. Durch die Verleihung desselben erleichtert er den Gerechten die Ausübung der Tugendtaten und durch die strafweise Entziehung desselben erschwert er die Betätigung des Willens, die aber unter allen Umständen autonom, des Menschen eigene Tat und die Ursache seiner Verantwortlichkeit ist.

Es liegt nahe, hier den Einfluss der Gedanken morgenländischer Kirchenlehrer zu vermuten. Nicht alsob er von den Schriften des Origenes und Chrysostomos ausgegangen wäre. Geistige Einwirkungen sprechen sich weniger von Buch zu Buch aus, als durch die Aufnahme von Ideen, welche die Umwelt erfüllen und sich im lebenden Verkehr mitteilen, namentlich wenn sie den Gegenstand lebhafter Meinungsverschiedenheit bilden und in der vorderen Reihe des Interesses

---

1) Vorlesungen 91 ff.

stehen. Auf christlicher Seite wurde im mündlichen Verkehr auch mit den Muslimen sicher über ihren starren Ḳadarglauben disputiert [1]), und die Argumente der Gegner haben nicht verfehlt, auf die Glaubensvorstellungen der letzteren auf diesem unmittelbaren Wege einzuwirken. Was man hier vom *luṭf* lehrte, ist eng verwandt mit der *σύμπνευσις θείας δυνάμεως*, die eine mitwirkende Kraft der freien *προαίρεσις* sei.

Dies musste aber auch aus dem Koran herausgelesen worden. Der *Luṭf*begriff und der damit eng verbundene des *taufīḳ* (göttlicher Beistand) hilft den Muʿtaziliten aus der Klemme, in die ihre Dogmatik durch den schlichten Koransinn gedrängt wurde. Sie haben es da oft mit ganz widderhaarigen Koransentenzen zu tun, wie beispielsweise der folgenden (Schluss von 5 v. 45): „Wen Allah verführen will, für den vermagst du wider Allah nichts. Deren Herzen Allah nicht reinigen will, empfangen hiernieden Schande und im Jenseits gewaltige Strafe."

Bei jedem Koranvers, der als Gegenargument gegen seine Anschauung angeführt werden konnte, wendet der muʿtazilitische Exeget [2]) eine ständige Paraphrase, ein die Steife des Schriftwortes milderndes Synonym an, oder er kommt auch bei scheinbar gleichgültigen Ausdrücken der Gefahr der Verwendung in orthodoxem Sinne in vorbeugender Absicht zuvor.

3 v. 6. „Unser Herr, missleite nicht unsere Herzen, nachdem du uns geleitet hast!" Aus diesem Gebete folgt, dass Gott selbst die Herzen der Menschen zum Bösen leitet, ebenso wie auch der Wille zum Guten ausschliesslich das Resultat seiner Leitung ist. Da hilft nun der muʿtazilitische Exeget durch eine Paraphrase nach: „Entziehe uns nicht dein *luṭf*, nachdem wir durch dasselbe früher die rechte Leitung gefunden hatten" (Kasschāf I 137).

Durch ähnliche Paraphrase wird nun in allen Koransprüchen, aus denen die Voraussetzung gefolgert werden könnte, dass

---

1) Becker l. c.

2) Wir haben oben (S. 94) gesehen, dass auch Ṭabarī bei solchen Koranversen ähnliche Deutungen anwendet.

Gott selbst der unmittelbare Verursacher des Bösen ist, diese Folgerung von vorn herein in mu^ctazilitischem Sinne zuvorkommend abgewehrt.

2 v. 272: „Gott ..... bringt die Weisheit, wem er will, und wem Weisheit gegeben ist, dem wurde viel Gutes gegeben". „Gott bringt die Weisheit" d. h. er verleiht seinen Beistand (*juwaffiḳ*) für das Wissen und das Tun im Sinne desselben; als Weiser (*ḥakīm*) gilt vor Gott der Wissende und Tätige (ibid. I 127). Es sollte hier betont werden, dass Weisheit und Wissenschaft Erwerbungen sind, bei deren Aneignung der Mensch selbst als tätige Ursache wirksam ist, die ihm nicht durch den blossen Willen Gottes verliehen werden. Von Gott käme nur der Beistand, die gnädige Unterstützung der Selbsttätigkeit des Menschen. Das wollende und handelnde Subjekt sei der Mensch; er sei die selbständige und demnach mit Recht verantwortliche Ursache der an ihm hervortretenden geistigen und ethischen Schöpfungen.

Ganz in der Nachbarschaft der eben angeführten Worte lesen wir die folgende Offenbarung: „Dir liegt ihre Leitung nicht ob; sondern Gott leitet wen er will"; d. h. — sagt Zamachscharī — „er verleiht seine Gnade (*luṭf*) demjenigen, von dem er weiss, dass ihm die Gnade dazu nützlich ist und dass er sich zurückhalten werde von dem, was ihm verboten ist." Die Tat ist die Tat des Menschen; von Gott käme nur der Beistand, den er den Verdienten verleiht, die gute Tat zu vollführen und die schlechte zu unterlassen.

Ibn al-Munejjir wittert mit verständigem Sinn die prinzipielle Feststellung, die das erklärende Wörtchen *jalṭafu* bei Zamachscharī mit sich führt und er säumt nicht, der daraus zu ziehenden Folgerung mit der folgenden Erklärung zuvorzukommen: „Der richtige Glaube ist, dass Gott allein es ist, der die Leitung erschafft für den, dessen Leitung er will. Darin allein liegt die Gnade. Nicht wie es Zamachscharī will, dass nämlich die Leitung nicht Schöpfung Gottes sei, sondern dass sie durch den Menschen hervorgerufen wird

und dass in Fällen, in denen, wie in unserem Verse, die Tat des Leitens mit Gott verbunden ist, dies umgedeutet werden müsse im Sinne göttlicher Gnade (luṭf), die den Menschen befähigt seine Leitung selbst zu erschaffen. Es ist dies die reine Erfindung; diese böse Regung gehört zu den Folgerungen aus ihrer schlechten Anschauung von der ‚Schöpfung der Taten' [1]). Aber uns liegt es nicht ob, sie auf den rechten Weg zu leiten; sondern Gott leitet wen er will. Ihn wollen wir bitten, dass er unsere Herzen nicht auf Abwege bringe, nachdem er uns geleitet hat."

Dieselbe Deutung Zamachscharī's und das polemische Echo [2]) des Ibn al-Munejjir dagegen wird uns im ganzen Verlaufe des Korantextes begegnen, so oft von Leitung und Irreführung des Menschen die Rede ist.

6 v. 125. „Wen Gott leiten will [3]) [d. h. dass er ihm seine Gnadenwahl angedeihen lassen will und er tut dies nur jenen, die die innere Eignung dazu in sich tragen], dem weitet er seine Brust für den Islam [er gibt ihm sein *luṭf*, so dass er sich nach dem Islam sehnt und dass sich seine Seele dabei beruhigt und den Beitritt zu demselben liebt]; den er aber in die Irre führen will [indem er ihn sich selbst überlässt, und das ist ein solcher, dem kein *luṭf* zuteil wird], dem macht er die Brust eng [d. h. er entzieht ihm seine Gnaden — alṭāfahu —, so dass sein Herz hart wird und dass er sich der Annahme der Wahrheit widersetzt, sich ihr verschliesst; dort findet der Glaube keinen Eintritt] .... dies ist der Weg deines Gottes [den seine Weisheit erfordert und seine Gewohnheit in bezug auf Beistand — *taufīḳ* — und Sichselbstüberlassen — *chaḏalān* —] (I 311).

---

1) Vorlesungen 95.

2) Vgl. besonders die beissende Ironie des Ibn al-Munejjir zu 6 v. 39 (I 293): „Zam. möchte die Risse seines Bekentnisses flicken; aber die Flicken sind für die Risse nicht ausreichend." Den wuchtigsten Angriff führt er gegen die muᶜt. Lehre „dass jeder Geleitete die Leitung für sich selbst erschafft" in seiner Glosse zu 7 v. 41 (I 328).

3) Die in eckige Parenthese gesetzten Worte gehören dem Kommentare an.

Mittels solcher Umschreibungen bringt er die widerspenstigsten Stellen des Korans ins mu'tazilitische Joch. Frohlockend jauchzen orthodoxe Kommentatoren auf bei einer Stelle wie 5 v. 45: „Wessen Verführung Allah will, für den vermagst du von Allah nichts. Sie sind jene, deren Herzen Allah nicht reinigen will; ihnen ist in dieser Welt Schande und im letzten Leben grosse Qual". Also deutlich und unmissverständlich: Gott will die Verführung der Sünder ... Allah will nicht die Reinigung ihrer Herzen. Sie sind Sünder durch Gottes Willen, durch seinen Beschluss.

Zamachscharī lässt sich durch diese, für ihn nur scheinbare Entschiedenheit nicht einschüchtern. „Gott will die Verführung" heisst für ihn „er belässt ihn in dem verführten und selbstüberlassenen Zustande" (die Verführung selbst geht nicht von ihm aus); „Gott will nicht die Reinigung ihrer Herzen" wieder bedeute: „er beschenkt sie nicht mit seinen Gnadengaben, wodurch sie selbst ihre Herzen reinigen könnten."

57 v. 27 folgt nach Aufzählung der alten Propheten: „Dann liessen wir auf ihren Spuren folgen unsere Gesandten; und wir liessen folgen 'Īsā Sohn der Marjam und brachten ihm das Evangelium, und wir schufen in das Herz derjenigen, die ihm nachfolgten, Milde und Barmherzigkeit und das Mönchtum, das sie ersannen, das wir ihnen nicht als Pflicht vorgeschrieben haben (das sie aber auf sich genommen), um nach Gottes Wohlgefallen zu verlangen. Aber sie haben es nicht so beachtet, wie es dessen richtige Beachtung erforderte." Dies wäre eine Kritik des christlichen Mönchtums; nach den löblichen Zielen seiner ursprünglichen Absicht, wurden jene Ziele in der weiteren Entwicklung dieser Institution vernachlässigt. Worauf es ankommt, ist die aus obiger Übersetzung zu folgernde Feststellung, dass das Mönchtum zwar nicht von Gott angeordnet, sondern von den alten Christen ersonnen, nichtsdestoweniger aber von Gott geschaffen sei. Gott schuf in ihre Herzen Milde, Barmherzigkeit und das von ihnen in guter Absicht ersonnene Mönchtum. Das letztere ist

zusammen mit „Milde und Barmherzigkeit" Objekt zu dem Worte „wir schufen". Auch was der Mensch selbst ersinnt, alle seine selbständig scheinenden Wirkungen seien Schöpfungen Gottes.

Es ist fast selbstverständlich, dass sich der Muᶜtazilit damit nicht einverstanden erklären kann. Was der Mensch frei ersinnt, ist seine eigene Tat und kann nicht als von Gott erschaffen bezeichnet werden. Die Koranstelle müsse daher anders ausgelegt werden. „Und wir schufen in das Herz ..... Milde und Barmherzigkeit. Jedoch das Mönchtum haben sie selbst ersonnen; wir haben es ihnen nicht vorgeschrieben, sondern (wir haben ihnen) nur (vorgeschrieben) nach Gottes Wohlgefallen zu verlangen." Nun ist das Selbstersonnene aus Gottes Schöpfungsbereich ausgeschaltet. Die arabische Syntax verträgt beiderlei Erklärung (II 437).

Typisch ist die Erklärung der Stellen, in denen die Rede ist von Hüllen, die Gott über die Herzen gebreitet und Schwere, die er in die Ohren gelegt hat (wie 6 v. 25), dass solche Ausdrücke ein Gleichnis seien für die selbstverschuldete Verstocktheit der Sünder. Dass dennoch Gott als Subjekt erscheint (wir haben ....), wolle nur so viel bedeuten, dass jener Seelenzustand ein fortdauernder, ununterbrochener sei, als ob er ihnen von Natur anhafte (I 279).



Die islamische Orthodoxie will in allen Einzelheiten über das jenseitige Schicksal der Muslime orientiert sein. Es gilt ihr als ausgemacht, dass der Hölle ganz und gar niemand entgeht; wenigstens an ihr vorüber muss jedermann ziehen [1]). Darauf habe Gott einen Eid geleistet. „Sicherlich wir wissen am besten, wer die würdigsten sind, darin (in der Hölle) zu brennen. — Und es ist niemand unter euch, der nicht zu derselben hinabgeht; es ist deinem Gott eine

1) S. die Motivierung des Ghazālī, *Iḥjā* II 69, 10 ff.

beschlossene Notwendigkeit; dann erretten wir diejenigen, die gottvertrauend waren und lassen die Sünder darin kauern" (19 v. 71—73).

Es sei festbeschlossen und unerlässlich (die Erklärer betrachten dies als eidliche Versicherung), und für Gott bindend (*ᶜalā rabbika*), dass jeder Mensch — auch der Gläubige — irgendwie vor der Hölle vorbeikommt [1]! „Die Menschen sind im Sinne der Sunna-Leute von dreierlei Art; erstens: der vollständig korrekte (*ṣāliḥ*), der Seligkeit teilhaftige (*fā'iz*) Gläubige; zweitens: der den Gesetzen zuwiderhandelnde Gläubige (*mu'min ᶜāṣin*); drittens der Ungläubige (*kāfir*). Die zur ersten Art gehören, gehen vor dem Feuer bloss vorüber, wobei jedoch dessen Flamme erlöscht, so dass ihnen die Berührung (des Feuers) keinen Schmerz verursacht; sie gehen in die Hölle hinab, bloss damit Gottes Schwur eingehalten werde (gleichsam nur symbolisch). — Die zur zweiten Art gehören, werden nach übereinstimmendem Glauben (der orthodoxen Lehrer) — wenn Gott ihre Bestrafung will — (die Fürsprache des Propheten kann ihnen dies Los ersparen) an die Oberfläche des Höllenfeuers, in die ersten Schichten desselben geführt. Einigen reicht das Feuer bis zum Knöchel, den schwereren (Sündern) bis zur Stelle der Prostration; diese fühlen das Feuer [2]. Aber, gemäss der Verheissung Gottes gelangt kein Gläubiger (auch wenn er dem Gesetz zuwider gehandelt hätte) in die inneren Schichten des Höllenfeuers. — Nur der zur dritten Art gehörende Ungläubige erlangt seine Strafe an diesen grauenvollen Orten. „Niemand geht in (das Innere der) Hölle ein, der aus Furcht vor Gott Thränen vergiesst [3], ebenso wie die Milch nicht in das Euter zurück-

---

1) Vgl. die Anrede des Ibn ᶜAbbās an den sterbenden ᶜOmar (*Ibn Saᶜd* III, 1 255, 21): auch er werde im Sinne jenes göttlichen Wortes eine kurze Weile vor der Hölle stehen müssen.

2) Man hat für diese Kategorie den Terminus *dschahannamijjūn* geprägt, *Ṭab.* XII 66 zu 11 v. 109, al-dschahannamijjūna *ṭulaḳā Allāh*, Murtaḍā, *Ghurar* 172 unten.

3) Ḥadīth bei *Ibn Tūmart*, Kitâb al-dschihād (ed. Alger 1903) 386, 4 v. u.

kehrt [1]." Dies alles, dessen Elemente bereits im alten Ḥadīth zu finden sind [2]), wird mit noch spezielleren Details, die wir übergehen, aus Sure 92 gefolgert [3]). Auch andere Vorstellungen von dem Vorübergehen der Gerechten am Saume der Hölle hat die Phantasie der Theologen gefördert [4]). Unter ihnen heben wir im Rückblick auf das oben S. 88 Erwähnte nur die Ansicht des *Mudschāhid* hervor, der in diesem Zusammenhang unter „Hölle" die den Gerechten zur Abbüssung ihrer Sünde bereits in diesem Leben zugefügte sündentilgende (vgl. S. 10, Anm. 4) Fieberkrankheit verstehen will, welche nach einem Ḥadīth von der Hölle herkomme [5]).

Also kein Gläubiger werde für ewige Dauer verdammt [6]). Die ewige Strafe sei nur den Ungläubigen angedroht. Die Werke seien gleichgiltig für das definitive jenseitige Schicksal der Gottgläubigen. Im allerschlimmsten Fall gelangen diese nach kurzer, gleichsam nur formeller Andeutung der Höllenstrafe, oder allenfalls nach Verbüssung der ihnen für ihr Vorleben gebührenden Vergeltung [7]), doch schliesslich ins Paradies und auch jene Formalität kann ihnen durch Fürsprache des Propheten erlassen werden. Die orthodoxen Ḥadīth-Kommen-

---

1) Vgl. *Ṭabarī*, Ann. I 72, 12; die Inschrift des Dschurhumitenkönigs bei *Damīrī* s. v. thuᶜbān I 215, 17.

2) *ZDMG* LIX 484, *Musnad Abī Ḥanīfa* (Sammlung von Ḥaskefī [Lahore 1889] 276), *Ṭabarī* Tafsīr XXVII 76 (zu 55 v. 56) *Mubarrad*, Kāmil 783 ganz oben. Für die Stellung der alten Generation der Muslime in dieser Frage ist besonders massgebend das bei Buch. *Taṭawwuᶜ* nr. 8 mitgeteilte Ḥadīth, auf das hier nicht näher eingegangen werden kann; vgl. auch Buch. *Tauḥīd* nr. 24. Man kann nicht übersehen, dass bei diesen Schilderungen, als ob dadurch ein gesteigerter Eindruck auf die Hörer beabsichtigt wäre, eine Menge lexikalisch seltener (*gharīb*) Worte gebraucht sind.

3) *Ibn al-Munejjir* II 548.

4) Die verschiedenen Vorstellungen sind zusammengestellt ~~ein~~ im Kommentar des ᶜ*Alī al-Ḳārī* zum Fiḳh akbar des Abū Ḥanīfa (Kairo 1323) 88.

5) *Archiv f. Religionsw.* XIII 36.

6) In einem Ḥadīth bei A. ibn Ḥanbal, *Musnad* IV 391 wird an Stelle jedes Muslim, der die Verdammnis verdient hätte, als Ersatzmann ein Jude oder Christ in die Hölle geschickt.

7) Vgl. Māzarī, *Muᶜlim* unter den von Griffini (*Nuovi Testi arabo-siculi*, im Centenario-Amari 399; *SA* 36) mitgeteilten Fragmenten.

tatoren sind in die grösste Verlegenheit versetzt und sie müssen ihren exegetischen Scharfsinn aufbieten, um mit diesem Glauben Aussprüche des Propheten in Einklang zu bringen, in welchen von Personen, die gewisse Sünden begehen, gesagt wird, dass ihnen „das Paradies versagt ist" (*ḥurrimat ʿalejhi al-dschanna*) [1], oder dass ihre Tat als Unglauben (*kufr*) betrachtet wird [2]. Dies könne ja nach ihrer Lehre von keinem Gläubigen gesagt werden [3]. Ebensolche Schwierigkeit bereiten ihnen andererseits Sprüche, in denen der Eintritt ins Paradies von gewissen frommen Leistungen bedingt wird, da doch hiefür das ehrliche Bekenntnis zum Islamglauben genügen müsste [4]. Aus solchen Rücksichten hat bereits in alter Zeit (in Ḥadīthform ausgedrückt) sich Skepsis an der absoluten Fassung der den Gläubigen mit Hintansetzung der Werke gewährten Paradiesesgunst kundgegeben [5] und auch durch spätere Theologen wird dieselbe in der Tat an Bedingungen geknüpft, welche die murdschi'tische Deutung der fraglichen Tradition abschwächen sollten [6].

Jedoch die allgemein giltige orthodoxe Auffassung scheint nicht für solche Abschwächungen gestimmt zu sein.

Selbst dem Ḥaddschādsch b. Jūsuf, im Sinne der offiziellen Geschichtsdarstellung [7]) der Geissel des Islams während der

---

1) z. B. Buch. *Dschanā'iz* nr. 84 mit *Ḳasṭallānī* II 517. *Aḥkām* nr. 8 (ungerechte Regenten) *Ḳasṭ.* X 254. Vgl. einige bei Tor Andrae, Die Person Muhammeds 233 verzeichnete Ḥadīthsprüche.

2) B. *Fitan* nr. 8, (die Bekämpfung des Muslim sei *kufr*) *Ḳasṭ.* ibid. 201.

3) Gewöhnlich liegt ähnlichen Sentenzen dogmatische Absicht fern, z. B. einem Spruch des Propheten: Am Ende der Zeiten gibt es ein Volk, das (sein graues Haar) schwarz färbt, wie die Schnäbel der Tauben: diese Leute werden den Duft des Paradieses nicht schmecken (*Ibn Saʿd* I, II, 142, 4).

4) Ein Beispiel in Murtaḍā, *Itḥāf al-sāda* V 401, 14 v. u.

5) Die Ḥadīthe in *Usd al-ghāba* V 29 oben; 219.

6) Mit Berufung auf Zuhrī schliesst der ḥanbalitische Lehrer ʿAbdalghanī al-Dschammāʿīlī (st. 1203/4) auch die Erfüllung der *farā'iḍ* ein (*Ibn Redscheb*, Klassen der Ḥanbaliten, [Hschr. Leipziger Univ., Vollers nr. 708] fol. 107 *b*).

7) Fromme Leute, wie Ṭāwūs b. Kejsān staunen darüber, dass ihn die ʿIrāḳier, trotz seiner eben unter ihnen verübten Taten, als Rechtgläubigen (*mu'min*) betrachten; *Ibn Saʿd* V 394, 5.

verpönten omajjadischen Periode, ist man nicht abgeneigt im Jenseits, allerdings nach Verbüssung seiner Missetaten, schliesslich das Schicksal der *muwaḥḥidūn*, der Bekenner der Gotteseinheit zuzubilligen [1]), nach einem im Namen des Propheten zitierten Spruch: „Ihr alle kommt dereinst ins Paradies, nur nicht jemand, der sich widersetzt und von Gott absondert wie ein Tier, das sich von der Heerde verläuft, d. h. jemand, der nicht *lā ilāha ill' Allāh* ruft" [2]).

Einer Erzählung des Kaᶜb al-aḥbār über den Opfergang des Abraham mit Isak, die Bestrebung des Satans, diesen Akt des Gehorsams bei beiden zu verhindern und die schliessliche Auslösung des zu opfernden Sohnes durch das im Dickicht erscheinende Opfertier, wird folgende Einzelheit angeknüpft: Gott habe nach dieser vergeblichen Versuchung durch den bösen Feind sich dem Isak geoffenbart und ihm als Belohnung für seinen Opfermut eine Bitte freigestellt, deren Erhörung ihm im vorhinein gewährleistet würde. Isak brachte nun folgende Bitte vor: „Ich bitte dich, o Gott! dass du jeden deiner Diener von den früheren und späteren Geschlechtern, der dir nichts zugesellt, wenn er dir begegnet (d. h. nach seinem Tod vor dir erscheint) ins Paradies einführen mögest" oder: „dass du keinen deiner dir begegnenden Diener bestrafen mögest, wenn er ein an dich Glaubender war" [3]).

Dieselbe Anschauung drückt sich auch in einer Deutung aus, die alte Kommentatoren dem Verse 15 v. 2 geben: „Gar oft werden die Ungläubigen wünschen, Muslime gewesen zu sein". Dies ist — sagen sie — so zu verstehen: Die Vielgötterer, die in der Hölle sind, werden zu den daselbst befindlichen Muslimen sagen: „Was hat euch euer *lā ilāha ill' Allāh* genützt?" (Seid ihr doch auch hieher gekommen!) Darob gerät Allah in Zorn und spricht: Wer (von euch) Muslim ist,

---

1) Bei *Damīrī* s. v. tejs, I 213, 12 v. u. Dem Muᶜtaziliten Dschāḥiẓ ist es nicht zweifelhaft, dass H. zu den *ahl al-nār* gehöre; *Ḥajawān* IV 140, 4.

2) Bei *Iḥjā* I 281, 8 v. u.

3) Bei *Ṭab.* XXIII 47.

der möge aus der Hölle hinausgehen (kein Muslim bleibt darin). Daraufhin „werden die Ungläubigen wünschen Muslime gewesen zu sein" (Ṭab. XIV, 4 auf Mudschāhid zurückgeführt).

Dies ist der Standpunkt der Orthodoxie: der reine Optimismus [1]), der in einer Reihe von jüngeren Ḥadīthen, die diese Hoffnungen in der überschwänglichsten Weise zum Ausdruck kommen lassen [2]), veranschaulicht wird.

Es ist von vornherein überraschend, dass es die als „Freidenker des Islams" gerühmten Theologen sind, die eine ins kleinlichste gehende Spekulation über das jenseitige Schicksal der Geschöpfe, nicht nur der Menschen, sondern auch der Tiere betreiben. Man lese nur einen Exkurs des Dschāḥiẓ in seinem „Tierbuch" über den Sinn des dem Propheten zugeschriebenen Spruches: „Alle Mücken kommen in die Hölle, nur die Bienen nicht", mit allen daran sich knüpfenden Scharfsinnsübungen der berühmtesten Vorkämpfer der Schule. Selbst der radikalste und unabhängigste, der Philosophie am nächsten stehende Vertreter der Muᶜtazila, *Naẓẓām* ersinnt subtile Motivierungen für die Möglichkeit Hunden und anderen Tieren den Eintritt ins Paradies nicht zu verwehren [3]). Freilich, dies alles im Zusammenhang mit dem Axiom der notwendigen Gerechtigkeit Gottes. Für die Menschen fordern sie ein strengeres Verfahren als sie es für die Tiere voraussetzen.

Sie sind weit entfernt, den optimistischen Standpunkt der Orthodoxie [4]) zu genehmigen, dem sie in dieser Frage be-

---

1) Vgl. auch eine auf ᶜAbdallāh b. ᶜAmr b. al-ᶜĀṣī zurückgeführte Tradition, die Zamachscharī zu 11 v. 109. 110 (*illā mā schā'a rabbuka*) mit höhnischen Bemerkungen abtut (I 456).

2) Eine Sammlung dieser zumeist populären Ḥadīthe findet man im Epilog zum Iḥjā, wo sie der in Ḥadīth-Zitaten überaus indulgente Ghazālī wahllos aufgespeichert hat.

3) *Ḥajawān* III 121, 7 v. u. — 123, 8 v. u.

4) Dass aber in alter Zeit in diesen Kreisen auch der Pessimismus zu Worte kommt, könnte aus *Ibn Saᶜd* III, 1 290, 5 ff. gefolgert werden: der Prophet sei erzürnt darüber gewesen, dass die Frau des überfrommen ᶜOthmān b. Maẓᶜūn diesem die Sicherheit der dschanna zuspricht; er (der Prophet) selbst wisse ja nicht „wie mit ihm verfahren werde".

harrlich entgegentreten. Sie machen den Eintritt in den Zustand der jenseitigen Seligkeit, im Gegensatz zur Orthodoxie, nicht vom Gottesglauben allein abhängig. Sie fordern vielmehr die Konkurrenz der Werke; die tätige Erfüllung der göttlichen Gebote und strenge Vermeidung der verbotenen Dinge. Der Glaube allein, also das theoretische Bekenntnis zu den Grundlehren das Islams, zu Allah und dem Propheten, könne nicht als Einlassversicherung für das Paradies der rechtgläubigen Bekenner gelten. Wer nicht die im Gesetz verordneten Werke geübt oder wer auch nur geringfügige Ausschreitungen gegen das Gesetz verschuldet, möge sich nicht auf eine bloss oberflächliche und zeitweilige Bekanntschaft mit der Hölle vertrösten, wie ihm dies die Orthodoxie in Aussicht stellt. Er gehört vielmehr, als *fāsiḳ* (Übeltäter) oder *ʿāṣī* (Widersetzlicher), trotz seines Glaubens, in die Gruppe der für ewig der Hölle Verfallenen, es sei denn, dass er noch während seines Lebens in ehrlicher Bussfertigkeit (*tauba*) seine peccata commissionis et omissionis bereut und verlassen habe.

Diese Differenz zwischen den beiden Parteien reicht in die Frühzeit der Muʿtazila zurück und beide Parteien suchten und fanden, selbstverständlich, die Stützen ihrer Stellungen im Koran.

Auf orthodoxer Seite berief man sich auf 4 v. 51.116 „Fürwahr Gott vergibt nicht dass man ihm zugeselle; aber er vergibt was ausser diesem ist [1]), wem er will, und wer Allah zugesellt, der hat eine gewaltige Sünde ersonnen (v. 116: hat eine weite Irrung geirrt)". Demnach wird der Einheitsbekenner, trotz begangener Tatsünden nicht zur Hölle verdammt [2]). Dem gegenüber führen die Gegner 4 v. 95 ins Treffen: „Wer einen Gläubigen vorsätzlich tötet, dessen Lohn ist die Hölle ewig darin verbleibend und Gott zürnt ihm und verflucht ihn und bereitet für ihn schwere Strafe". Ein sonst nicht bekannter

1) Die Form des Spruches erinnert an *Matth.* 12 v. 31.

2) *Iḥjā* I 119 (Ḳawāʿid al-ʿaḳāʾid); demgemäss ibid. III 120: der Mord ist Todsünde (*kabīra*), reicht aber nicht an die Stufe des Unglaubens (*kufr*).

Ḳurejsch b. Anas erzählt von ʿAmr b. ʿUbejd, einem der ältesten Vertreter der Muʿtazila die Äusserung gehört zu haben: „Am Tage der Auferstehung wird man mich vor Gott bringen und er wird mich fragen: „Warum hast du gelehrt, dass ein Totschläger in das Höllenfeuer kommt?" und ich werde antworten: „Du, o Gott, hast ja so gesagt: Wer einen Gläubigen u. s. w." Darauf entgegnete ich (Ḳurejsch), trotzdem ich der kleinste (jüngste) der dabei Anwesenden war: „Und wenn dir Gott entgegenhielte: Ich habe ja auch gesagt: Fürwahr Gott vergibt nicht dass man ihm zugeselle u. s. w. . . . . wem er will? Woher weisst du denn, dass ich (den die Totsünden Begehenden) nicht verzeihen will?" ʿAmr wusste diesem Einwurf nichts entgegenzusetzen [1].

Die Anschauung vom entscheidenden Einfluss der Werke auf Seligkeit und Verdammnis gilt dem Muʿtaziliten als Erfordernis des Gerechtigkeitsbegriffes, der die Wurzel seiner Gottesvorstellung ist.

Und wenn er bei der Willensfrage gar manche harte exegetische Nuss zu brechen hatte, da der Koran auf Schritt und Tritt seinem Postulat in den Weg trat, so ist er bei der Frage, die wir hier berühren, in günstigerer Lage, da ihm die Texte des Korans in grosser Anzahl zur Seite stehen und es Sache des orthodoxen Gegners ist, durch die ihm durch die Texte bereiteten Schwierigkeiten sich durchzuwinden [2].

Die Muʿtaziliten begnügen sich in ihrer auf den Koran gestützten Beweisführung nicht mit 4 v. 95, welcher Vers ihnen vom Anfang zur Begründung ihres Standpunktes diente (s. oben S. 161). Die exegetische Tätigkeit an dieser ihrer These nimmt vielmehr einen breiten Raum ihrer koranerklärenden Arbeit ein. Zamachscharī definiert den Standpunkt der Muʿta-

---

1) Ibn Ḳutejba *Muchtalif al-ḥadīth* 99, vgl. 144.

2) In populärer, leichtfasslicher Weise ist die Streitfrage, besonders die Ausgleichung des Widerstreites zwischen 4 v. 51 (für die orthodoxe) mit 4 v. 95 (für die muʿtazilitische These) im Sinne der Orthodoxie dargestellt bei *Damīrī* s. v. chilfa I 377. (Ed Cairo 1278, I, 421)

zila gleich bei der frühesten Koranstelle, die ihm dazu Gelegenheit bietet.

2 v. 2. „Die glauben an das Geheime und das Gebet erfüllen, und von dem, was wir ihnen beschert haben, spenden (v. 3) und die glauben an das, was dir geoffenbart wurde, und was vor dir geoffenbart wurde und auf das jenseitige Leben fest vertrauen: (v. 4) sie sind auf (dem Wege) der Leitung durch ihren Gott, und sie sind es, die selig werden". Was ist also im Sinne dieser Koranworte der Umfang des richtigen Glaubens? Dass man die Wahrheit (innerlich) bekenne, ihr mit der Zunge Ausdruck gebe und sie mit Taten bekunde. Wessen (innerliches) Bekenntnis unzureichend ist, wenn er es auch ausspricht und auch durch Taten bekundet, ist ein Unschlüssiger (*munāfiḳ*); wer das äussere Bekenntnis unterlässt, ist ein Ungläubiger (*kāfir*); dessen Taten unzureichend sind, ist ein Sünder (*fāsiḳ*)". Der richtige Glaubensstand (*īmān*) erfordert das Zusammenwirken dieser drei Faktoren.

Ed. Nassau Lees ٢٢, 8 f.

Dasselbe kann er auch aus 10 v. 9 beweisen: „Siehe, jene, die glauben und die fromme Werke üben, wird Gott leiten in ihrem Glauben. Unter ihnen fliessen die Bäche in den Gärten der Wonne" also: „glauben und fromme Werke üben", woraus folgt, dass „der Glaube, durch den der Mensch sich der Leitung, des Beistandes und des Lichtes am Tag der Auferstehung würdig macht, ein an eine Bedingung geknüpfter (īmān muḳajjad), nämlich der mit dem guten Werke verbundene Glaube ist; wenn er mit demselben nicht verbunden ist, habe sein Eigner weder Beistand noch Licht" (I 417).

Die Muʿtazila ist also in der günstigen Lage, die im Koran überhäufig vorkommende Kombination von Glauben und guten Werken als Bedingungen für den Eintritt ins Paradies (vgl. noch 4 v. 121; 6 v. 159 „glauben .... und durch den Glauben sich Gutes [d. h. gute Werke] aneignen" 10 v. 7. 9 u. a. m.) für ihre Lehre sattsam ausnützen zu können.

Dasselbe leisten sie auch für die negative Seite ihrer These.

In Versen nämlich, wo neben dem Unglauben noch Ungerechtigkeit (Gewalttätigkeit, *ẓulm*) als Ursache der Höllenstrafe erwähnt wird, deuten sie dies *ẓulm* auf praktische Sündhaftigkeit; z. B. 4 v. 166 „Fürwahr, denen die ungläubig sind und Unrecht tun (*kafarū wa-ẓalamū*) verzeiht Gott nicht und er leitet sie nicht auf einen Weg (v. 167) als auf den Weg der Hölle, in der sie ewig verbleiben; dies ist für Gott eine leichte Sache". Oder 6 v. 82: „Die glauben und ihren Glauben nicht mit Ungerechtigkeit verdunkeln, haben Sicherheit und sie sind rechtgeleitet" (I 302). Demnach wird — so schliessen sie aus diesen und ähnlichen Stellen — als Bedingung der Seligkeit neben der Vermeidung des Unglaubens auch die der verbotenen Werke vorausgesetzt. Man kann es dem orthodoxen Glossator nicht verdenken, dass er nicht recht begreifen will, dass unter *ẓulm* die Gesetzübertretung und unter Sicherheit die Erlangung des Paradieseslohns zu verstehen sei.

Neben den Schriftbeweisen für die allgemeine Berechtigung ihrer Lehre versäumen sie keine exegetische Gelegenheit, um an dazu geeigneten Schriftstellen, in welchen spezielle Tatsünden namhaft gemacht sind, die Richtigkeit ihrer Anschauung zu erproben. Aus diesem Kreis wurde ja ihr früheres Koranargument (4 v. 95: ewige Höllenverdammnis des vorsätzlichen Totschlägers) geholt (oben S. 161), auf das sie immerfort das grösste Gewicht legen, als ob es geeignet wäre ihnen über ihre Gegner entschiedenen Triumph zu verschaffen. Zamachscharī benutzt solche Gelegenheiten gern zu ironischen Ausfällen gegen die vertrauensselige Orthodoxie. „Man muss — sagt er zu ebenerwähnter Koranstelle — staunen über Leute, die diesen Vers lesen, seinen Inhalt erfahren und die darauf bezüglichen Ḥadīthe kennen lernen (unter ihnen einen Spruch des Ibn ᶜAbbās, nach welchem dem, der diese Tatsünde begeht, auch die Reue nichts nützen kann), dennoch nicht ablassen von ihrem Heisshunger und ihrem eitlen Gelüsten nach dem durch blossen Glauben unschwer zu erlangenden

Paradieseslohn (*ṭamā^c^ijjatuhum*), dem Befolgen ihrer grundlosen Meinungen und dessen was ihnen ihre eitle Hoffnungsseligkeit vorspiegelt, indem es sie danach gelüstet, dass dem vorsätzlichen Mörder eines Rechtgläubigen auch ohne Reue verziehen werde. Denken sie denn über den Koran nicht nach, oder ist er aus ihrem Herzen verschwunden?" (I 223).

Dies „Gelüsten" wirft er den Gegnern, gewiss mit einem Blick auf 7 v. 44: („Sie können in dasselbe [das Paradies] nicht eintreten, wiewohl es ihnen [danach] gelüstet: *wahum jaṭma^c^ūna*) immer vor, so oft er auf ihre optimistische Betrachtung des jenseitigen Schicksals der Gläubigen zu reden kommt. Mit spöttischer Geberde blickt er, mit Hinweisung auf 3 v. 23 (wo von den Schriftbesitzern, die sich vom göttlichen Gesetz abwenden, gesagt wird: „Dies [tun sie] weil sie sprechen, das Höllenfeuer werde uns nur gezählte Tage berühren") auf die Vorstellung der Orthodoxie von dem symbolischen Vorübergeführtwerden der gläubigen Sünder vor der Hölle, ihrem gleichsam nur formell angedeuteten („den Schwur lösenden") Aufenthalt in derselben. „Sie (die sündigen Schriftbesitzer) machen die Sache der Strafe für sich leicht und haben das Gelüst, nach wenigen Tagen aus dem Höllenfeuer herauszukommen, wie es auch die *mudschbira* und *ḥaschawijja* danach gelüstet" (I 141).

Die Mu^c^taziliten bedienen sich zur Unterstützung ihrer These auch der Koranstelle 2 v. 276: Die nach der Offenbarung des Wucherverbotes sich dieser Vergehung schuldig machen „sind Leute des Höllenfeuers; ewig bleiben sie darin"; also infolge der Übertretung des Gesetzes, obwohl sie im übrigen nicht Ungläubige sind (I 129).

Sie begnügen sich jedoch nicht mit dieser glatten, induktiven Exegese. Auch auf spekulativem Wege wissen sie aus dem Koran manches zur Befestigung ihrer Anschauung beizubringen. In welche Spitzfindigkeit sie dabei verfallen, kann folgendes Beispiel nahe bringen, das sie übrigens als einen ihrer schlagendesten Beweise betrachten:

42 v. 52: Gott entsendet an Muhammed seinen Geist, um ihm die Offenbarung zu überbringen. „Du wusstest früher nicht, was das Buch und der Glaube (îmân) ist. Doch machten wir es zu einem Licht, mit dem wir leiten wen wir wollen von unseren Dienern". Also — so deuten sie — Muhammed hätte vor der an ihn ergangenen Offenbarung nicht gewusst, was der Glaube ist; während doch unter den dogmatischen Parteien kein Meinungsunterschied darüber obwaltet, dass der Prophet auch vor seiner Erwählung zum Empfänger der Offenbarung durch seine Vernunft allein gegen Unglauben immun war. Wie sollte er also, im Sinne jener Koranstelle, den Glauben vor der Offenbarung des Geistes entbehrt haben? Dafür gebe es keine andere Erklärung als die, dass eben der Umfang des *îmân* den blossen Glauben überschreitet und auch die Befolgung der Gesetze einschliesst, deren Kenntnis jedoch auch der Prophet erst durch die Offenbarung erlangte [1].

Der orthodoxe Gegner denkt nicht daran, vor dieser Argumentation die Waffen zu strecken. *Îmân* schliesse die Befolgung des Gesetzes nicht ein; es beschränke sich nach wie vor auf das Bekenntnis. Was aber im Sinne des Islams als Bekenntnis gilt, ist ein doppeltes, in den „beiden Wörtern des Bekenntnisses" (*kalimatâ al-schahâdati*) festgelegtes: der Glaube an die Einzigkeit Gottes und der an die Sendung Muhammeds. Der Glaube an den ersten Teil des Bekenntnisses fehlte dem Propheten auch vor seinem Verkehr mit dem Engel Gabriel nicht; aber dass er Gottes auserwählter Prophet sei — diesen integrierenden Teil des îmân — konnte er erst durch seine Berufung erfahren. Es sei also ganz richtig: Du wusstest nicht früher, was das Buch und der (durch die zweite Hälfte zu ergänzende) Glaube ist. Dies sei der Sinn des durch die Mu'taziliten für ihre Lehre beanspruchten Koranspruchs (II 345).

---

1) Damit erklärt Zam. auch 93 v. 7: „Er fand dich irrend und er leitete (dich)". „Das Irren hat zum Gegenstand das Wissen von den Gesetzen und dem was nur durch Belehrtwerden (*sam'*) erkannt werden kann".

Jedoch ihre Lust am Interpretieren ist auch mancher Trübung ausgesetzt. Sie geraten oft in die Klemme. Da ist vor allem 4 v. 51 (Gott verzeiht jede Sünde mit Ausnahme des schirk), was den Orthodoxen als gewichtiges Argument für die Richtigkeit ihres Standpunktes dienen konnte und schon den alten Muᶜtaziliten ᶜAmr b. ᶜUbejd in Verlegenheit versetzt haben soll (oben S. 162). Zamachscharī ist freilich nicht so verlegen wie jener schüchterne Vorgänger. Er ist auch Grammatiker und als solcher gewohnt, mit *taḳdīr* (Ergänzung, restitutio in integrum) zu arbeiten. Dies übt er auch an dem seinen Standpunkt gefährdenden Vers. Es sei das Moment der Reue ergänzend einzufügen: in bezug auf den muschrik die Abwesenheit, in bezug auf den Gesetzübertreter (der ins Paradies gelangen soll) das vorhergehende Hinzutreten der Reue. Darauf komme es an (I 210) [1].

Die pessimistische Jenseitsanschauung der „Freisinnigen" hat ausserhalb der dogmatischen Behandlung der Meinungsverschiedenheit, auch den Humor der Gegner angeregt und ihnen Anlass zu stechenden Bemerkungen gegeben [2]. Der oben S. 51 ff. erwähnte Abu-l-ᶜAlā al-Maᶜarrī, dem wohl das Dogmatisieren in der Seele zuwider war und der dem Streit der in die Geheimnisse des Jenseits Eingeweihten kaum den mindesten Ernst beilegte, macht sich in einer kritischen Übersicht über verschiedenartige Glaubenslehren lustig über den ernsthaften Eifer der Muᶜtaziliten für ihre Lehre, dass der Allgütige den

---

1) In ähnlicher Weise beseitigt er die Schwierigkeit, die ihm bei 5 v. 112 entgegentritt.

2) Auch Dschāḥiẓ, selbst Muᶜtazilit, verschont den Standpunkt seiner Parteigenossen in dieser Frage nicht von ironischen Bemerkungen. „Die Frömmigkeit (*nusk*) des Mutakallim — sagt er — besteht in der eilfertigen Ungläubigkeitserklärung derer die Sünden begehen und darin, dass er (je nach seinem Parteistandpunkt) die Menschen entweder der Leugnung des Willensfreiheit oder der Inhaltsberaubung des Gottesbegriffes (*taᶜṭīl*, Leugnung der Attribute) oder des Zindīḳtums beschuldigt unter dem Vorwand dies zur grösseren Ehre der Religion zu tun ..... Wir finden unter den Mutakallimūn niemanden mehr mit Schmutz und Fehlern behaftet als wer seine Gegner des Unglaubens zeiht" (*Ḥajawān*, I 80, vgl. 103).

Muslim wegen eines Sonnenstäubchens Unrecht, der unrechtmässig erworbenen Dirheme und Dīnāre ganz zu geschweigen, zu ewiger Höllenstrafe verdammt; während die Theologen selbst, die solches lehren, es in praxi mit den verbotenen Dingen nicht gerade genau nehmen. Es sei ihm erzählt worden, dass ein hochgeachteter Lehrer der Muᶜtazila recht wacker dem Wein zuzusprechen pflegte, aber jedesmal, wenn er sich dem Genuss des Rebensaftes hingegeben hatte, seine Trinkgenossen als Zeugen dafür anrief, dass er die soeben begangene Sünde bussfertig bereue. Damit hatte er nun tabula rasa für sein dogmatisches Gewissen geschaffen, um das Sündigen wieder von vorne zu beginnen und durch jedesmal wiederholte beglaubigte Busse von Fall zu Fall das Gleichgewicht herzustellen. So musste er doch dereinst muᶜtazilitisch korrekt ins Paradies eingelassen werden [1]). Es kommt ja am Ende doch nur auf die Busse an.

In nicht weniger ergötzlicher Weise wird die muᶜtazilitische These am Verhalten einer der grössten Autoritäten der Muᶜtazila, *ᶜAbdaldschabbār*, um den sich eine einflussreiche Schule gruppiert hat, zum Gegenstand spöttischer Kritik gemacht. Durch die Gunst des bujidischen Vezirs, des bewunderten, wegen seines eiteln Gehabens auch verhöhnten [2]) Schöngeistes *al-Ṣāḥib Ismāᶜīl ibn ᶜAbbād,* dieses fanatischen Verfechters der muᶜtazilitischen Lehre, der im Bereich seines Einflusses niemand zum Ḳāḍī-amt zuliess, der sich nicht offen und konsequent zur muᶜtazilitischen Richtung bekannte, wurde dem ᶜAbdaldschabbār das hohe Amt des Oberḳāḍī der Provinz Rejj verliehen [3]). Als sein mächtiger Gönner starb, weigerte sich der Ḳāḍī dem Toten ein offizielles Bedauern zu widmen, denn — so sagte er — er habe nie offene Zeichen der Reumütigkeit über begangene religiöse Verfehlungen gezeigt. Etwas Wein wird ja so ein bujidischer Vezir immerhin genossen haben. Über dies pietätlose

---

1) *Risālat al-ghufrān*, 155—6.

2) Vgl. *Journ. R. As. Soc.* 1909, 775.

3) s. *Der Islam* III 214.

Verhalten des Oberkāḍī war man nun allenthalben empört; jedermann wusste, dass er eine Kreatur des verstorbenen Vezirs sei und Stellung, Einfluss, und Bereicherung nur ihm zu verdanken hatte. Die öffentliche Misbilligung führte dahin, dass ᶜAbdaldschabbār seines Amtes entsetzt wurde. Im Chalifat war die Demission von einem hohen Staatsamt in der Regel mit Vermögenskonfiskation (muṣādara) [1]) verbunden; man setzte voraus, dass das grosse Vermögen eines Würdenträgers durch Amtsmisbrauch erworben worden sei und im Grunde dem Fiskus gebühre. Bei der Beschlagnahme der weltlichen Güter des abgesetzten frommen Gottesgelehrten, der es mit den Forderungen seiner Dogmatik bis zur schnöden Undankbarkeit genau genommen hatte, konnte man nicht weniger als drei Millionen Dirhem konfiszieren, abgesehen von einer Unzahl wertvoller Kleidungsstücke, deren er sich durch Verkauf entäussert hatte. „Dies ist — schliesst der orthodoxe Erzähler — der Schejch ihrer (der Muᶜtaziliten) dogmatischen Schulrichtung. Er lehrt, dass ein Muslim wegen eines viertel Dīnārs der ewigen Höllenstrafe verfällt [2]), während er selbst dieses horrende Vermögen durch Richtersprüche zugunsten von Unrechtübenden, ja Ungläubigen (als Bestechung) erworben hatte“ [3]).



Eine der zwischen den beiden Parteien obschwebenden Streitfragen betrifft die durch Einfluss aus dem Judentum in den Islam übernommene Anschauung von der Fürbitte (schafāᶜa) des Propheten für die Rechtgläubigen und die Wirksamkeit dieser Vermittlung [4]).

---

1) Schon von ᶜOmar I eingeführt (ḳāsama, schāṭara) *Ibn Saᶜd* III 1, 105 ult.; 203, 5; 221, 16, worauf sich demnach Muᶜāwija berufen kann (*Jaᶜḳūbī*, ed. Houtsma) II 264, 5.

2) Das Mindestmass, durch dessen unrechtmässige Aneignung die Qualifikation als Dieb (*sāriḳ*) erfolgt.

3) *Jāḳūt*, ed. Margoliouth, II 335, vgl. *ibid.* I 70.

4) Vgl. R. Basset's Einleitung zu seiner Bearbeitung der aethiopischen Ezra-Apokalypse (*Les Apocryphes éthiopiens*, IX, p. XII) und die Besprechung derselben von E. Doutté im *Bulletin de la Société de Géographie etc. d'Oran* 1899;

Wir konnten bereits bemerken, dass die Orthodoxie den Glauben daran fordert, dass auch die in irgendeiner Form zeitweilig zur Hölle verurteilten rechtgläubigen Glieder der Gemeinde Muhammeds durch Interzession des Propheten von der über sie verhängten Strafe befreit werden können [1]). Die populäre Anschauung hat diesen Glauben natürlich immer recht gierig gepflegt [2]). Man ging darin mit der Zeit fortschreitend immer weiter. In das Vorrecht, solche Fürsprache mit Erfolg zu üben, werden weitere Kreise einbezogen; es wird bald auf die übrigen Propheten, ja auch auf die Heiligen (aulijā) [3]) ausgedehnt. Ein im dschihād gefallener Krieger könne nach einem Ḥadīthspruch als *schahīd* (Märtyrer) für siebzig seiner Angehörigen bei Gott die schafāʿa üben [4]); dieser Vorzug wird anderwärts auch denen verliehen, die nach frommer Vorbereitung den *ṭawāf* (rituellen Umzug) um das heilige Haus in Mekka vollzogen haben [5]). Durch fromme opera supererogationis könne auch der gewöhnliche Muslim diese Fähigkeit in reichem Masse erwerben. Wer die Andacht des Monats *radschab* (am ersten Donnerstag desselben) vorschriftmässig verrichtet, erwirbt das Recht, am Tage des Gerichtes 700 der

---

R. Leszynsky, *Mohammedanische Traditionen über das Jüngste Gericht* (Heidelberger Dissertation, 1909) 50—53; jetzt auch Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*, 234 ff.

1) 9 v. 81 wird freilich vorausgesetzt, dass die Fürsprache des Propheten nicht unbedingt Erfolg habe. Vgl. auch die von Basset und Doutté l. c. angeführten Koranstellen.

2) Demgemäss wird in der für einen vom Islam zur griechisch-christlichen Kirche übertretenden Konvertiten festgestellten Abschwörungsformel auch der Schafāʿa-Glaube anathematisiert (*Revue de l'hist. d. Rel.*, LIII 151).

3) Nach P. A. Decourdemanche: „*Contrairement à ce qui existe dans la plus grande partie du monde musulman*, l'on ne croit guère, en Turquie, à l'intervention de saints personnages défunts, en qualité d'intercesseurs auprès d'Allah en vue .... du salut éternel ....” „Pour les Turcs, le rôle d'intercesseur est à peu près uniquement dévolu au Prophète” (*Revue de l'Hist. des Rel.* LX 64, 65; völlig unbegründet).

4) *Ibn Saʿd*, III 1, 296, 3; *Balāḏorī*, ed. de Goeje, 85; vgl. *Ḳazwīnī*, ed. Wüstenfeld, II 283, 3 v. u.

5) *Azraḳī* (Gesch. d. Stadt Mekka, ed. Wüstenfeld, I) 251 paenult.

Hölle verfallene Genossen auszubitten [1]). Sogar Leuten, die das neunzigste Lebensjahr überschritten haben, wird in einem Ḥadīth die Gabe verliehen, für ihre Familienglieder fürsprechend zu wirken [2]). In grosszügiger Freigebigkeit hat man sich schliesslich soweit verstiegen, diesen Vorzug jedem Rechtgläubigen zugunsten seiner Freunde einzuräumen [3]). Es sind dies natürlich nur vereinzelte Sprüche, auf kanonische Geltung keinen Anspruch machende pia desideria, die jedoch immerhin die Tendenz der Frommen zeigen, den Glauben an die Schafāᶜa-Fähigkeit auf den möglich weitesten Umfang auszudehnen.

Die Muᶜtaziliten, die ihren Gegnern auch für solche Vorstellungen die Verspottung als „Lüstlinge" (ṭammāᶜūn) nicht ersparen, wollen grundsätzlich den Erfolg der Fürsprache nicht einmal für Muhammed selbst zugeben. Es widerstreite ihrer Überzeugung von der ausnahmslosen Gerechtigkeit Gottes, welche die Linie des jus strictum nicht überschreiten und Begünstigungen nicht gelten lassen könne. So wie der guten Tat, im Sinne der Gerechtigkeit, der göttliche Lohn notwendig entsprechen müsse, so könne es keine Vermittlung geben, welche im Stande sei, die der Sünde gebührende Strafe aufzuheben. Sie lassen eine stattliche Reihe von Koranversen aufziehen, auf der sie ihre Leugnung der Schafāᶜa gründen können. „Habet Furcht vor dem Tag — freilich wird dies den Israeliten zugerufen —, an dem eine Seele für die andere nichts leisten kann und keine Fürsprache für sie angenommen und kein Lösegeld für sie empfangen wird" (2 v. 45). Auch den Rechtgläubigen wird gedroht mit dem Tag „an dem es nicht gibt Handel und nicht Freundschaft und nicht

---

1) *Iḥjā* I 194, 17.

2) Einleitung zu *Kit. al-muᶜammarīn*, XXXII (wo im Zitat aus Usd al-ghāba, I, zu korrigieren II); vgl. *Bejhaḳī*, ed. Schwally, 396, 7.

3) *Iḥjā* II 159, 12: li-kulli mu'minin schafāᶜa. Vgl. schon *Ibn Saᶜd* V 14, 16 (Kaᶜb al-aḥbār) wenn wir *āl Muḥammed* nicht auf die Sippe M.'s beschränken, sondern darunter die Gemeinde verstehen (*Enzyklop. d. Isl.* I 258 s. v. *āl*).

Fürsprache" (2 v. 255, vlg. 14 v. 36) „Wer Schlechtes tut, dem wird danach vergolten und er findet dazu ausser Gott keinen Anwalt und keinen Helfer" (4 v. 122)[1].

Die orthodoxe Theologie wird durch solche Instanzen nicht in Verlegenheit gesetzt. Sie glaubt in die Ökonomie des Himmels und in die Tagesordnung des jüngsten Gerichtes besser als ihre rationalistischen Gegner eingeweiht zu sein. Das letzte Gericht sei nicht an einem Tage abgeschlossen. Es dauert ungemein viele Tage, von denen jeder nach irdischer Zeitbestimmung ungefähr 50 000 Jahren gleiche. Nun gebe es Tage, an denen die Fürsprache ausgeschaltet sein wird; an anderen Tagen könne der Prophet vortreten und mit Erfolg für die Sünder aus seiner Gemeinde ein gutes Wort einlegen. In den von den Muᶜtaziliten angeführten negativen Beweisstellen werde daher stets mit dem Tage d. h. dem Tage gedroht, an dem eine Fürsprache nicht stattfinden könne, womit stillschweigend zugegeben sei, dass es auch andere, für eine Interzession freigegebene Zeiten gebe[2].

Die Findigkeit der muᶜtazilitischen Exegese wird selten versagen. Es scheint der Schule kein exegetisches Mittel als zu kühn, um eine ihrer grundlegenden Lehren, mit der sie den meisten Erfolg in der islamischen Theologie geerntet hat, aus Koransprüchen zu beweisen: die Lehre vom Primat der Vernunft in der Erkenntnis der religiösen Wahrheiten (vgl. oben S. 136). Selbst die Engel werden zu diesem muᶜtazilitischen Grundsatz in Beziehung gedrängt, wodurch mit einem Schlage gleichzeitig ein Beweis gegen den Glauben der Anthropomorphisten vom Schauen Gottes erzielt wird.

40 v. 7 wird von den riesenhaften Engeln, die den göttli-

---

1) Vgl. auch Kasschāf zu 29 v. 11 (II 176). Die Verse, in denen nur die Fürsprache ohne Erlaubnis Gottes ausgeschlossen wird (2 v. 256; 10 v. 3), sonach mit derselben als zugelassen erschiene, werden nicht auf die Interzession für Sünder bezogen, sondern darauf gedeutet, dass am Tag des Gerichtes ohne besondere Erlaubnis überhaupt niemand das Wort ergreifen dürfe.

2) *Ibn al-Munejjir* I 56, 119.

chen Thron tragen gesagt, dass sie Gott lobpreisen, „an ihn glauben und für diejenigen, welche gläubig sind, um Vergebung flehen". Glauben — meint Zamachscharī — schliesst die unmittelbare sinnliche Erfahrung aus und ist Ergebnis eines intellektuellen Vorganges, wodurch das den Sinnen nicht Zugängliche als wahr und tatsächlich festgestellt wird. Würde es nach den Anthropomorphisten gehen, so wäre ja Gott für die ihm am nächsten stehenden, die unmittelbare Umgebung seines Thrones bildenden Wesen, sinnlich wahrnehmbar und das Attribut des Erfahrens und nicht des Glaubens wäre von ihnen auszusagen. Wenn nun gerühmt wird, dass diese Engel an ihn glauben, so ist damit erwiesen, dass eine andere als intellektuelle Erkenntnis Gottes ausgeschlossen ist. Es kann daher die Rede davon nicht sein, dass die Gerechten Gott im Jenseits (sinnlich) erschauen (II 309).

Am meisten wird ihre Zuflucht zu spitzfindiger Textbehandlung ersichtlich, wenn sie ihren Theorien im Wege stehende Koranverse durch lexikalische Umdeutung oder durch Textänderung an den entscheidenden Worten denselben gefügig machen. Dafür haben wir bereits an der Umdeutung des Ausdrucks *chalīl Allāh* (S. 116) ein Beispiel erfahren. Unter den verschiedenen Versuchen, die Verheissung des körperlichen Schauens Gottes aus der entscheidenden Koranstelle 75 v. 22—23 zu beseitigen, ist es der des Scherīf Murtaḍā (oben S. 114), der als Beispiel der an dieser Stelle nicht vereinzelten lexikalischen Arbeit der Dogmatiker dienen kann. „Antlitze ..., *ilā* rabbikā, zu deinem Herrn emporblikkende". Murtaḍā entfernt den anthropomorphistischen Anstoss dadurch, dass er dem Wörtchen *ilā* (zu) seinen Charakter als Praeposition entzieht und es als Plural des Substantivs *ālā* s. v. a. Wohltat deutet: „sie erschauen die Wohltaten deines Herrn" [1]).

In bezug auf Textänderungen aus theologischen Rück-

1) *Ghurar al-fawāʾid* 17.

sichten sind sie nicht als Bahnbrecher zu betrachten [1]). Wir konnten ja in unserem ersten Abschnitt ersehen, dass dies Verfahren in die älteste Periode der Korangeschichte zurückreicht. Es ist ihnen z.B. darum zu tun, ihre Opposition gegen die anthropomorphistische Anschauung von dem in hörbaren Lauten redenden Gott [2]) mit dem Koran in Einklang zu bringen. Unter den zahlreichen Koranstellen erschien ihnen am wichtigsten die Angleichung eines Verses, der das Sprechen Gottes in nicht leicht wegzudeutender Ausdrücklichkeit hervortreten lässt. Unter den Propheten ist es Moses, den der Islam [3]) vorzugsweise mit dem Epithet *kalīm Allāh* [4]) „der von Allah Angeredete" [5]) oder *nadschī Allāh* „der mit Allah sich Unterredende" [6]) auszeichnet. Und dies besonders mit Rücksicht auf 4 v. 162. Die allenthalben rezipierte Lesart: *wakallama Allāhu Mūsā taklīman* „Gott redete den Moses an", wobei der verstärkende accusat. absolutus (*taklīman*) den Eindruck der sinnlichen Rede befestigt [7]), wird von den spi-

---

1) Vgl. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[4] I 130, Anm. 3; 710 ff.

2) Über ihre (übrigens bereits von Philo ausgesprochene) Theorie von der „schöpferischen Hervorbringung der Stimmen an einem Substrat", vgl. *Der Islam* III 245—247; Zamachscharī zu 42 v. 50 stellt sich die Rede Gottes „von hinter einem Vorhang" in der Weise vor, dass „Gott an einem Körper Rede entstehen lässt, so dass der Hörende nicht wahrnimmt, wer der ihn Anredende ist". Die Polemik Schāfiʿī's gegen diese Auffassung, bei Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja, *Iʿlām al-muwaḳḳaʿīn* III 467 (nach Bejhaḳī).

3) Von hier aus auch in einem dem Samauʾal b. ʿĀdijā zugeschriebenen apokryphen Gedicht (Dīwān, ed. *Cheikho*, Beyrouth 1909): Moses als *ʿabduhu wa kalīmuhu* (22, 6).

4) Aber auch von anderen Propheten als von Gott Angeredeten *nabī mukallam*, Ibn Saʿd I 1, 10, 14.

5) Es kommt vor, dass man auch einem gewöhnlichen Namensbruder des Moses den Namen *Kalīm Allāh* gibt (ein Beispiel bei Ulugchān, *An Arabic History of Gujarat*, ed. E. D. Ross, I [London 1910] 170, 4); ebenso wie der häufige islamische Personenname *al-Chalīl* als Synonym von *Ibrāhīm* gemeint ist.

6) z. B. *Iḥjā* III 207, 15 Mūsā nadschī al-Raḥmān.

7) Die Grammatiker stellten die Regel auf, dass die Verbindung eines Verbums mit dem accusat. absolutus seines maṣdar die metaphorische Deutung des Verbums ausschliesst; darüber handelt eingehend bei Gelegenheit dieses Verses Buch. *Tauḥīd*, nr. 37, *Ḳasṭallānī* X 503. — Vgl. *Tadkirat ḥuff.* I 303, 13.

ritualistischen Puristen durch leichte Vokaländerung, wodurch Subjekt und Objekt mit einander die Stellung tauschen, der sinnlichen Deutung entzogen: *wakallama Allāha Mūsā* „Moses (Subjekt) redete Gott (Objekt) an". Wie gerade dieser für ihre Lehre verhängnissvolle Vers den Gegenstand sorgenvoller Bemühung bildet, ersieht man auch daraus, dass einige Mu^{c}tazilitentheologen, deren Erklärung Zamachscharī selbst als sonderbar beurteilt, dem Verbum *wakallama* mit seinem accusat. absolut. die Bedeutung geben: er verwundete; Gott habe den Moses verwundet, d. h. er sandte Prüfungen und Versuchungen über ihn (I 240).

Eine in mu^{c}tazilitischem Interesse beabsichtigte Textkorrektur scheint auch in folgendem Beispiel vorzuliegen. Muhammed lässt die Juden zur Rechtfertigung ihres Unglaubens, einer häufigen alttestamentlichen Redensart (*libbām he-^{c}ārēl, ^{c}arēlē lēbh*) entsprechend, die Entschuldigung vorbringen (2 v. 82): „Unsere Herzen sind unbeschnitten" und setzt dieser Entschuldigung die Bekräftigung hinzu: „Jawohl, Gott hat sie wegen ihres Unglaubens verflucht und gering ist es, was sie glauben". In dem Ausdruck: „unsere Herzen sind unbeschnitten" — wenn auch im Mund der ungläubigen Gegner — wittert der Mu^{c}tazilit das Zugeständnis der Möglichkeit, dass man von Natur aus ein dem Glauben unzugängliches Herz haben, dass man von Gott zum Unglauben erschaffen sein könne und dass dagegen besseres Wollen ganz ohnmächtig sei. Solcher, aus dem Vers zu folgernden Voraussetzung soll eine geringe Textänderung abhelfen. Für *ghulf^{un}* (unbeschnitten, Eigenschaftsnamen im Plural) lesen sie mit Einschiebung eines Vokals: *ghuluf^{un}*, als Plural von *ghilāf*, Behältnisse. Dadurch erschiene die Einrede der Juden nicht als Entschuldigung, sondern vielmehr als Prahlerei: Unsere Herzen sind Behältnisse (des Wissens). Dieselbe Tendenz verfolgt auch, bei Beibehaltung der gewöhnlichen Lesart (ghulf^{un}), die grammatische Deutung derselben als erleichterte Form

(tachfīf) eben jenes *ghulufun*, wofür der arabische Sprachgebrauch an Analogien nicht arm ist (I 66) [1]).

Es ist hierbei bemerkenswert, dass diese hier vorgeschlagene Textänderung schon von alten Traditionsautoritäten (an Ibn ᶜAbbās angelehnt) versucht wird [2]); ein Beweis mehr für die bereits früher (S. 107) gemachte Erfahrung (Mudschāhid), dass exegetisch-dogmatische Bedenken der späteren Muᶜtaziliten schon orthodoxen Autoritäten der älteren Zeiten (auch hier ᶜAṭijja) vorgeschwebt haben.

Eine der von den Orthodoxen zumeist verpönten Lehren muᶜtazilitischer Theologen ist die, dass Gott nicht nur die schlechten Taten und die auf das Böse gerichteten Willensakte der Menschen nicht erschaffe, sondern dass er überhaupt nicht als Schöpfer des Bösen, Schädlichen in der Natur betrachtet werden könne. Gottes Wirkungen geschehen notwendigerweise aus dem Gesichtspunkt des *aṣlaḥ*, der *maṣlaḥa*, der allgemeinen Wohlfahrt. Was dieser zuwiderläuft, könne nicht von ihm erschaffen sein. Von den Orthodoxen werden sie wegen dieser Lehre als Dualisten, Magier (madschūs), d. h. Zoroastrier verhöhnt.

Manche Muᶜtaziliten gehen in der Folgerichtigkeit so weit, zu lehren, dass Gott im Sinne jener *aṣlaḥ*-Anschauung auch nicht Schöpfer der vermittelnden Ursachen der Sünde genannt werden könne. Es könne von verbotenen Genüssen nicht gesagt werden, dass sie von Gott als Geber derselben verliehen sind. Nur die erlaubte Art der Versorgung (*rizḳ al-ḥalāl*) könne als Gottes Gabe betrachtet werden, Verbotenes ist vom Sünder selbst erworben [3]). Man könne doch nicht

1) Fachr al-dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghajb*, I 615.

2) *Ṭabarī*, I 306—307.

3) Ein weiter Spielraum für die Behandlung dieser Frage bietet sich gleich zu 2 v. 2 (*razaḳnāhum*); vgl. auch zu 13 v. 22 (I 18, 495). Bei *Ibn Saᶜd* III 1, 299, 16 entschuldigt der Prophet die Gefährten des Abū ᶜUbejda b. al-Dscharrāḥ, die auf einem Streifzuge von allen Nahrungsmitteln entblösst, einen auf dem Wege gefundenen Cadaver verzehrten, damit: „*innamā huwa rizḳun razaḳakumūhu Allāh*" (vgl. Sure 5 v. 5).

sagen, dass der Wegelagerer seinen Raub mit Gottes Beistand vollführe [1]). Da der Genuss des Weines religiös verboten, demnach Strafe verursachend ist, könne Gott unmöglich als Hervorbringer desselben gelten; man könne ihn höchstens den Hervorbringer der Weinpflanze nennen; die Entstehung des Weines selbst dürfe man nicht in Beziehung zu ihm als agens setzen; der ist ausschliesslich der Weinkelterer [2]). Da ist nun aber die dem Koran einverleibte apotropäische Formel (113 v. 1), ein Schutzgebet, das Gott den Muhammed lehrt: „Ich nehme Zuflucht zum Herrn des Morgengrauens vor dem Bösen dessen was er erschaffen" (min scharri mā chalaḳa); ganz klar und unzweideutig: die Schöpfung Gottes könne böse Wirkungen hervorbringen. Obzwar das Böse hier ersichtlich nicht als unmittelbare Schöpfung Gottes, sondern als an derselben mittelbar hervortretender Gegenstand der Abwendung ist, glaubten einige Muʿtaziliten selbst diesen Gedanken dadurch tilgen zu können, dass sie die Form *scharri* des rezipierten Textes in *scharrin* verändern: *min scharrin mā chalaḳa*, und gleichzeitig das Wörtchen *mā* nicht als Relativpronomen sondern als Negationspartikel auffassen. Durch diese Wort- und Konstruktionsänderung erhielte der Koranspruch den Sinn: „Ich suche Zuflucht ..... vor dem Bösen, das er nicht geschaffen hat" (II 568) [3]).

Wir verstehen nach diesen Beispielen, dass den *Mutakallimūn* eine den orthodoxen Theologen misliebige tendenziöse Beteiligung an der Textbehandlung des Korans (oben S. 95—96) zugeschrieben wird.



Inmitten dieser mit tendenziöser Koranauslegung verbundenen

1) Nach alt-arabischer Anschauung ist gerade geraubter Besitz im Gegensatz zu ererbtem „von Gott beschert" (Wellhausen, *Reste arab. Heident.*[1] 189, Anm. 2).

2) Baghdādī, *al-Farḳ bejna-l-firaḳ* 262.

3) Vgl. schon *Muh. Stud.*, II 240. Solche exegetische Künste wurden auch an den öfters vorkommenden Koranworten *istawā ʿalā-l-ʿarschi* geübt, um die Vorstellung auszuschalten, dass Gott nach Beendigung seines Schöpfungswerkes auf seinem Thron räumlich Platz genommen habe, bei Sujūṭī, *Itḳān*, Kap. 43, II 7.

Dogmenstreiten können wir auch das Hervortreten kluger Männer beobachten, die angesichts der Erfahrung, dass die Vorkämpfer einander widersprechender Lehren ihren Standpunkt aus dem Koran befestigen zu können meinen, die einseitige Deutung der Texte verschmähen und in bezug auf alle jene strittigen Fragepunkte eine indifferente, skeptische Stellung behaupten. Freilich, soweit wir sie aus der Litteratur kennen lernen können, eine an Zahl kleine Gemeinde, deren Stellung man mit dem terminus *wuḳūf* (s. v. a. ἐποχή der Pyrrhonisten) zu bezeichnen pflegt [1]).

Mit Namen wird als Vertreter dieser Richtung ein als Mutakallim und Anhänger der Spekulation (min ahl al-kalām wal-ḳijās wa-ahl al-naẓar) gerühmter *ᶜUbejdallāh b. Ḥasan al-ᶜAnbārī* genannt, unter dem Chalifen Mahdī Ḳāḍī von Baṣra (st. 784) [2]). Er bekundete folgenden Gedankengang: „Der Koran enthält in bezug auf eine und dieselbe Frage einander entgegengesetzte Lehren. Danach ist der Glaube an die Wahlfreiheit ebenso richtig wie der an die Vorherbestimmung; beides hat seinen Grund im Koran. Zuweilen lassen sich doch aus demselben Verse beide einander entgegengesetzte Lehren herleiten. Sowohl die Ḳadariten als auch ihre Gegner haben recht. Es handelt sich immer nur um die Verschiedenheit der Gesichtspunkte: jene wollen Gott (über alle Ungerechtigkeit) erhöhen [3]); diese betonen die Allgewalt Gottes. Dasselbe gilt von der Frage: wer ein Gläubiger, wer ein Ungläubiger genannt werden könne; wer den Unzüchtigen (*zānī*) einen Gläubigen nennt, hat ebenso recht als wer ihn als Ungläubigen bezeichnet; auch der hat recht, der ihn in keine dieser Klassen einreiht, sondern ihn für einen Missetäter (*fāsiḳ*) oder Wankelmütigen (*munāfiḳ*) hält. Sagt jemand, ein solcher sei zwar

---

1) *ZDMG* LVIII 399. *Schahrastānī*, ed. Cureton, 120, 4 v. u. ff. Der einen solchen Standpunkt einnimmt, ist *wāḳifī*, z. B. Ḏahabī, *Taḏk. ḥuff.*, II 69, 8.

2) *Abulmaḥāsin* ed. Juynboll I 449, 15 vgl. *Jaᶜḳūbī* ed. Houtsma II 484, 2. Masᶜūdī, *Tanbīh* 356, 12 versetzt ihn in die Zeit des Muᶜtaṣim.

3) Vgl. *ZDMG* LVII 395 Anm. 4.

ein Ungläubiger (*kāfir*), aber doch kein Zugeseller (*muschrik*), so hat er ebenso recht als wer das Gegenteil behauptend ihn als kāfir-muschrik betrachtet... Sagt jemand, dass der Totschläger der Hölle verfällt, hat er ebenso das Richtige getroffen wie jener, der die Forderung zulässt, dass er (als Rechtgläubiger) ins Paradies gelangt. Richtig ist auch der Standpunkt derer, die in diesen Fragen keine bestimmte Meinung haben wollen, sondern die Entscheidung Gotte zuerkennen (Murdschiten) in der Überzeugung, dass dem Menschen das Wissen des Geheimen (ᶜilm al-ghajb) nicht zustehe [1]). Es ist nicht unmöglich, dass dies skeptische Bekenntnis des ᶜUbejdallāh zu seiner Absetzung vom Ḳāḍīamte (782/8) mit beigetragen habe [2]). Denselben Standpunkt der Indifferenz dogmatischer Definitionen und der Beweisbarkeit der einander entgegengesetzten dogmatischen Thesen aus dem Koran nimmt noch im 13. Jahrhundert der Korangelehrte *Abu-l-faḍāʾil al-Rāzī* (schrieb vor 1232) ein in seinem Werke *Ḥudschadsch al-Ḳurʾān* (Argumente des Korans), dessen Bedeutung ich an anderer Stelle [3]) behandelt habe.

---

1) *Ibn Ḳutejba* l. c. 55—57.
2) *Abulmaḥāsin* l. c. 444, 1.
3) *Beiträge zur Religionswissenschaft* (Stockholm) I 129.

KORANAUSLEGUNG DER ISLAMISCHEN MYSTIK.

1.

Es ist für die Mystiker im Islam fürwahr keine geringe Aufgabe, die Gedanken des Ṣūfismus im Koran wiederzufinden, das heilige Buch des Islams als Bezeugung ihrer Welt- und Religionsanschauung in Anspruch zu nehmen.

Denn es wäre schwer, sich religiöse Gedankengänge vorzustellen, die in schrofferem Gegensatz zu einander stünden als der ursprüngliche, traditionelle Islam und das Ṣūfītum [1]. Dort die denkbar transzendenteste Auffassung der Gottheit, hier das Bekenntnis zur Immanenz derselben. Vom schlichten, weltentsagenden Asketentum ausgehend schritt die Ṣūfībewegung stufenweise, durch den Emanationsgedanken des Neuplatonismus, einer ihrer Lehrquellen, zu einem aufs höchste gesteigerten Gefühl schwärmerischer Gottessehnsucht und Gottesliebe, von hier zum Ideal der Versenkung und Absorption des individuellen Seins in das Gotteswesen empor, um schliesslich in pantheistische Weltauffassung auszumünden.

Der so ausgebildete Ṣūfismus anerkennt nur e i n e Seinswirklichkeit; diese setzt er in der Gottheit; der bunten vergänglichen Welt der Erscheinungen eignet er wirkliche Realität nicht zu, es sei denn, insofern sie Spiegelung, oder Selbstoffen-

---

1) Vgl. C. H. Becker, *Christentum und Islam* (Religionsgeschichtl. Volksbücher III 8) 40 unten. Für das Thema [illegible] in Betracht zu ziehen [illegible] Sarrādsch, Kitāb al-Lumaʿ fī-l Taṣawwuf (ed. Nicholson, Gibb Series (?) XXII, 72–99; 105–114 (Text)) [illegible]

barung und materialisierte Kundgebung (*tadschallī*) jener einzigen wahren Wesenheit ist. *Waḥdānijjat al-wudschūd*, d. h. „Wesenseinheit der Existenz" ist der arabische terminus technicus für die selbstverneinende Lehre, zu der das Ṣūfī-bekenntnis auf seinem fortschreitenden Entwicklungslauf hinstrebt und die, wenn auch in abweichenden Formulierungen und mit mehr oder weniger Konsequenz, zum Kennzeichen seiner verschiedenen Bildungen wurde [1]).

Fürwahr kein Korangedanke. Und erst das Gesetz! Kann man ernstlich sprechen von Gesetzen für das wesentlich Nichtexistierende? So verflüchtigt sich am letzten Ende der positive Inhalt des Islams und es macht nicht selten den Eindruck der *captatio benevolentiae*, wenn der Ṣūfismus, um seine Berechtigung innerhalb der Islamgemeinschaft nicht völlig zu verlieren, die Gesetzlichkeit als notwendige Vorbereitungsstufe darstellt, jedenfalls von relativem Wert, der jedoch stufenweise bis zur Überwindung herabgemindert wird, indem man zu den Tiefen intuitiver Wahrheit dringend an das Endziel der „Gewissheit" gelangt.

Nichtsdestoweniger gibt es einen ṣūfischen Islam und grosse Vertreter des Ṣūfismus legen mit allem Nachdruck Gewicht darauf, mit der ihre Gedanken symbolisch veranschaulichenden *scharīᶜa* (Religionsgesetz) im Einklang zu sein, sie zur Voraussetzung zu haben.

Wie setzt sich nun dieser ṣūfische Islam mit den realen Glaubenstatsachen auseinander? Durch allegorische Auslegung, „die sich in spontaner Weise einstellt, wenn neue Gedanken mit einem geheiligten Text, der sie nicht verträgt, ausgeglichen werden sollen" [2]). Koran und Gesetz bedeuten nicht, oder mindestens nicht allein, was ihr Wortverstand zu künden scheint. Hinter diesem sind tiefere Gedanken verschleiert, der wahre

---

1) Weiteres *Vorlesungen* 115 ff. Vortreffliche Orientierung bietet jetzt Reynold A. Nicholson's *The Mystics of Islam* (London 1914, in The Quest Series). Vgl. Theolog. Literaturzeitung 1914 Nr. 14.

2) *Jean Réville*, Revue de l'Histoire des Religions XXIII 373.

Sinn der göttlichen Kundgebung deckt sich nicht mit den Banalitäten ihres Scheins. Man erkennt wohl in diesen Gedanken leicht die islamische Frucht hellenistischer Aussaat. Jenseits des körperlichen, sichtbaren Wortsinnes (*τὸ σωματικόν* oder *φαινόμενον*) liege ein geistiger Geheimsinn (*τὸ πνευματικόν*)[1]: die islamische Antithese von *ẓāhir* und *bāṭin*.

„Des Glaubens Leib ist äussere Texterklärung, doch wohnt als Geist in ihm die tiefere Deutung;
Wo würde je ein Körper schon hienieden durch andres wohl als durch den Geist belebt?",

wie der dem ṣūfischen Ideenkreis verwandte Nāṣir al-dīn Chosrau lehrt[2].

Wollen wir auf die Wurzel der Möglichkeitsvoraussetzung allegorischer Schrifterklärung zurückgehen, so kommen wir schliesslich in den Lehrhallen des göttlichen (al-ilāhī) Plato und bei seinem Idealismus an. Wenn die sichtbare Welt mit ihren Sondererscheinungen ihre Wirklichkeit von der universalen Idee ableitet, so mag dies auf das in Erscheinung tretende Wort seine Anwendung finden. Es ist ein blasser Schemen; seine Wirklichkeit liegt in der Welt der Idee, deren Schattenbilder die Worte sind. Dieser Gedankengang wird wohl die logische Rechtsbasis aller Allegorie bilden. Auf jenem Grunde konnte die Möglichkeit der allegorischen Schriftinterpretation des Philo erblühen, sowie die des Kirchenvaters Origenes, der sie gegen die schonungslosen Angriffe seines heidnischen Gegners Celsus zu verteidigen hatte.

Neben anderen externen Einflüssen hat die Mystik des Islams auch dies Element in sich aufgenommen und verarbeitet. Sie war bestrebt ihren Koran von diesem Gesichtspunkt aus zu betrachten, sowie sie im allgemeinen die Neigung betätigte die Grundlagen ihres Lehrgebäudes in demselben wiederfinden

1) Reitzenstein; *Hellenistische Mysterienreligionen* 146 (vom Gnostiker Ptolemaios).

2) Übersetzung von Hermann Ethé, in Actes du sixième Congrès des Orientalistes (1883) IIme partie, Sect. 1 (Leiden 1885) 194.

zu können, nachzuweisen dass ihre entscheidenden Prinzipien durch das heilige Offenbarungsbuch ziehen.

Manche Stelle des Buches bot sich den Ṣūfī's, ohne Anwendung irgend scharfsinniger Künstelei, gleichsam als Text für ihre Weltanschauung dar [1]). Von ihrem Zusammenhang losgelöst konnten die im Koran vielfach variirten [2]) Worte in 2 v. 251 „Fürwahr, wir gehören Gott und wir kehren zu ihm zurück" sehr leicht auf die Absorption in der Gottheit bezogen werden. Oder wenn in der 102. Sure den irdischen Gütern das „Wissen vom Sicheren" (*ᶜilm al-jaḳīn*) und „das Wesen der Gewissheit" (*ᶜajn al-jaḳīn*) entgegengestellt wird, so konnten ṣūfische Denker ihre Grübeleien ohne viel Schwierigkeit umso eher hineintragen, als sie ja diese Ausdrücke zur Bezeichnung der Ziele der Meditation terminologisch ohnehin übernommen hatten [3]). Und wie erst konnte ihnen der erhabene, hochheilige Lichtvers des Korans (24 v. 35), dessen Anfangsworte man als Inschrift der mächtigen Kuppel des Āja Sophia-Domes verwendet hat, ṣūfische Dienste leisten!: „Allāh ist das Licht [4]) der Himmel und der „Erde; sein Licht gleicht einer Nische, in der sich eine Lampe „befindet; die Lampe ist in einem Glase und das Glas gleicht „einem flimmernden Stern. Es wird angezündet von einem „gesegneten Baum, einem Ölbaum, weder einem östlichen noch „einem westlichen; fast leuchtet sein Öl, wiewohl es kein Feuer „berührt: Licht auf Licht. Allah leitet zu seinem Licht wen „er will und Allah prägt Gleichnisse für die Menschen und

---

1) Vgl. D. B. Macdonald, *Aspects of Islam* (New York 1911) 75. 186; Nicholson l. c. 22.

2) Die denselben Gedanken ausdrückenden zahlreichen Verse: ilejhi turdschaᶜūna, jurdschaᶜūna u. a. m. ilā-llāhi (oder ilejka) al-maṣīru — wa-ilejhi tuḳlabūna (29 v. 20), ilā rabbika almuntahā (53 v. 43).

3) Ebenso ist auch die terminologische Antithese der ṣūfischen Psychologie *al-ḳabḍ* (Beklemmung) und *al-basṭ* (Erweiterung) aus dem Koran 2 v. 246 geholt und der betreffende Vers dann in ṣūfischem Sinne bearbeitet worden.

4) Gott als φῶς aufgefasst, Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 22 f. [Wetter, *Phōs. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit*, Uppsala 1915]. Vgl. auch Wensinck, [illegible] (Leiden, [illegible]) LXXIV ff.

„Allah ist aller Dinge wissend". Dieser Vers forderte, mit dem seinen Gedanken einhüllenden geheimnissvollen Halbdunkel, wie von selbst dazu auf, mystische Auslegungen an ihn zu knüpfen. Dazu hat man ihn auch im Fortschritte der Entwicklung des Ṣūfismus [1]) in immer phantastischerer Steigerung sattsam ausgenutzt. Fast in jedem Werk der Ṣūfīliteratur nimmt seine Ausdeutung eine Stelle ein. Das Licht, die Nische, der Ölbaum, ort- und richtungslos, das durch sich selbst angefachte Licht, Licht über Licht [2]), alles dies lädt zur Versenkung in die Geheimnisse und Rätsel dieses „Lichtverses" ein. Ghazālī hat einen eigenen Traktat „die Nische der Lichter" (*mischkāt al-anwār*) betitelt, in dem er den Lichtvers zum Ausgangspunkt nimmt. In keine Koranstelle wurde so viel hineingeheimnisst als in diese. Sie scheint ja bereits in ihrem einfachen an Gnostik streifenden Wortlaut die Allegorie der himmlischen Erleuchtung zu beabsichtigen [3]). Und nun konnte dabei noch Allegorie auf Allegorie gehäuft werden [4]).

Ähnliche Gelegenheit zu mystischer Ausdeutung bot die auch in ihrer wörtlichen Erklärung viel umstrittene Erzählung von der Theophanie in Sure 53, welche die ṣūfischen Grübler zur Entfaltung ihrer tiefsinnigen Mysterien anlockte [5]). Und ganz ungesucht bietet sich auch 2 v. 109 („Gottes ist der Orient und der Okzident und wohin ihr euch immer wendet, dort ist Allahs Antlitz; fürwahr Allah ist umfassend und allwissend") für mystische Anknüpfungen an. Die Ṣūfī's finden darin leicht die Bekundung ihrer Lehre von der Indifferenz der konfes-

---

1) *Sahl al-Tustarī* (st. 886 oder 896) begnügt sich noch damit, dem Vers die Beziehung auf das präexistierende „Licht Muhammeds" (al-nūr al-Muḥammadī) unterzulegen (Tor Andrae, Die Person Muhammeds 320).

2) Vgl. Kroll l. c. 23, 9.

3) *Ibn Sīnā* legt in diesen Vers die Theorie der arabischen Peripatetik über die Entwickelungsphasen des Intellektes, vom hylischen Intellekt stufenweise zur vollen Aneignung des νοῦς ποιητικός aufsteigend (*Kitāb al-ischārāt wal-tanbīhāt* ed. Forget, I 126).

4) Vgl. z. B. Suhrawardī, *ʿAwārif al-maʿārif* Kap. 49 (a/R. des Iḥjā III 231).

5) Vgl. Tor Andrae, l. c. 79—85.

sionellen Unterschiede [1]). „Hüte dich — lehrt der grösste Meister des Ṣūfītums am Schluss seiner der Bedeutung des Propheten Hūd gewidmeten Betrachtung — dass du dich an eine bestimmte Bekenntnisformel anbindest und jede andere zurückweisest, wodurch dir viel Gutes, ja sogar das Wissen von der wahren Wesenheit Gottes entginge. Betrachte deine Seele als einen (zur Annahme der verschiedenen Formen bereiten qualitätlosen) Urstoff [2]) für die Formen aller Glaubensbekenntnisse. Denn Gott ist umfassender und grösser als dass ihn ein (bestimmtes) Bekenntnis mit Ausschluss eines anderen einschliessen könnte; wie er selbst sagt: Und wohin ihr euch immer wendet u. s. w. Er erwähnt kein bestimmtes Wohin? Hingegen sagt er, dass überall das „Antlitz Gottes" d. h. seine wahre Wesenheit gegenwärtig ist .... [3]). Daraus wird dir klar, dass Gott sich in allen Richtungen kundgibt; in denselben äussern sich die (formellen) Glaubensbekenntnisse; jedes derselben trifft das Richtige, und wer das Richtige trifft, wird des Lohnes teilhaftig [4]); und jeder des Lohnes Teilhaftige ist selig und des Wohlgefallens (Gottes) sicher" [5]).

„Die Menschen haben in bezug auf die Gottheit verschiedene Bekenntnisse — ich bekenne mich zu allem, was sie immer bekennen mögen" [6]).

Jedoch der Koran gibt den Mystikern nicht allzuhäufig Gelegenheit, ihre Lehren mit Sprüchen zu identifizieren, denen auch in ihrer geläufigen Interpretation ein entlegener Sinn zu

---

1) *Vorlesungen* 171; vgl. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* [4], I 812, 12.

2) Hajūlā = ὕλη.

3) Hier folgt ein Passus, der mit Rücksicht auf v. 139, wo im Widerspruch mit v. 109 die Ḳiblaorientation nach dem heiligen Haus in Mekka angeordnet wird, einen Ausgleich mit der Gesetzlichkeit vollzieht, dessen Befolgung „gute Sitte" (*adab*) ist.

4) Anwendung des bekannten Ḥadīthspruches über die Freiheit des *idschtihād*; vgl. *ZDMG* LIII 649.

5) Muḥjī al-dīn ibn al-ʿArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Kommentarausgabe, Kairo 1304—1323) II 60 ff.

6) Vers des Ibn al-ʿArabī, zitirt im Kommentar des *ʿAbdalraḥmān Dschāmī* zu der hier angeführten Stelle der Fuṣūṣ, l. c. II 87.

entnehmen ist. In den überwiegenden Fällen haben sie es ja mit Erzählungen über Vorgänge alltäglicher Art, mit rituellen und bürgerlichen Gesetzen, einfach gefassten ethischen Ermahnungen zu tun. Auch aus solchen hat die Mystik, die beschränkte traditionelle Auslegung überschreitend [1]) in schrankenloser Freiheit, zumeist mit Anwendung weithergeholter Gleichnisse, die Gedanken zu erschliessen, die in ihren Hüllen, nur für die Erkennenden merkbar, schlummern sollen.

Ehe wir im einzelnen auf die Darstellung der Art eingehen, in der sie diese ihre Aufgabe erfüllte, haben wir noch einiges über eine parallele, mit dem Ṣūfismus zwar nicht identische, aber zu ähnlichen Zielen führende religionsphilosophische Bewegung im Islam vorauszusenden.

Es ist dies die Tätigkeit des Bundes der „Lauteren" (*ichwān al-ṣafā*) in Baṣra im X. Jhd. n. Chr.

Die im VIII—X. Jahrhundert mit Aufmunterung der ersten ᶜabbāsidischen Herrscher emsig betriebene, auf philosophische und naturwissenschaftliche Werke der griechischen Litteratur sich erstreckende Übersetzertätigkeit eröffnete der arabisch-muslimischen Welt ihr bishin völlig unbekannte Gedankensphären, in denen sich die denkenden Kreise gern heimisch machten. Die Bekanntschaft mit dieser Litteratur, die sie freilich erst aus zweiter Hand erhielten, hat nicht verfehlt, die religiösen Gedankenwege, allerdings nur einer auserwählten Minorität, zu beeinflussen. Namentlich wurden dieselben durch die Ideen der Neuplatoniker nachhaltig angeregt. Und neuplatonisch waren ja nicht nur die von vornherein diesem philosophischen Kreise entstammenden und der arabischen Litteratur durch die Übersetzungen zugeführten Schriften. Auch die

1) Der den Übertreibungen der theosophischen Mystik abgeneigte Ṣūfī *Schihāb al-dīn al-Suhrawardī* (st. 1234), sagt (wie es scheint, im Namen des Dschunejd) bei Gelegenheit der Erklärungsversuche an dem im Koran erwähnten *rūḥ* (Geist): „Wenn der tafsīr mancher koranischen Verse untersagt ist, so setzt der *taʾwīl* ein. Jener (als Worterklärung) ist an die Tradition (*naḳl*) gebunden, in diesem kann die Vernunft mit grosser Freiheit walten" (*ᶜAwārif al-maᶜārif* Kap. 56 [a/R. des Iḥjā] IV 107).

aristotelischen Werke, durch deren Übertragung die arabische Litteratur bereichert und der Denkstoff der muslimischen Intellektuellen erweitert wurde, waren ja durch die neuplatonischen und alexandrinischen Kommentare und Paraphrasen, in deren Umkleidung sie nach dem Osten gelangten, neuplatonisch gestaltet. Es konnte bei solcher Umdeutung der Gedanken des Stagiriten ganz gut geschehen, dass auch zweifellos neuplatonische Grundwerke als aristotelische Schriften umgingen und ungehindert sich mit dem Autornamen des Aristoteles schmückten [1]. Diese Schriften schienen mit ihrem Inhalt nicht nur keinen Gegensatz gegen die religiösen Voraussetzungen zu bieten; sie wurden von den Denkenden sogar als Stützen ihrer religiösen Gefühle gierig aufgegriffen, als rationelle Formen, in die sich jene kleiden konnten. Was der Neuplatonismus lehrt über das Wesen der Seele, über ihre Emanation aus der Sphäre der Göttlichkeit und des Weltintellektes, über die Nichtigkeit der Materie und den exilhaften Aufenthalt des aus der Weltseele entstammenden Individualgeistes in der Welt der Dimensionen, in die sie zur Prüfung und Läuterung herabgesandt wird, um ihr rein geistiges, durch Tätigkeit nicht erprobtes Wesen hienieden durch Tugend und gute Werke zu bereichern; was er ferner über die Rückkehr der in der irdischen Welt erprobten Seele in ihre geistige Urheimat lehrt: alle diese Lehren konnten für die Denkenden als mit den religiösen Erwartungen in Einklang stehende Anschauungen gelten, die zur Deutung der grobsinnlichen Darstellung dienlich waren, in welche dieselben Stoffe in der für das unreife Volk berechneten Tradition gekleidet sind. Es war dies alles recht bequem islamisch zu gestalten, und dies um so leichter, als ja der Neuplatonismus folkloristische Einzelheiten mit sich führte, die selbst den abergläubischen Vorstellungen Nahrung boten: die Dämonenwelt, eine wahre Hierarchie der Geisteswesen, mit der die oberen Sphären bevölkert sind und vieles sich

1) Siehe weiteres in Die Kultur der Gegenwart I 5, zweite Auflage 308.

daran Knüpfendes. Es war auch nicht schwer innerhalb dieses islamisch gestalteten Neuplatonismus eine Stelle zu finden für die Aufgaben des Prophetismus, die stufenweise Evolution desselben und seine Vollendung in Muhammed.

Die Summe dieser Bestrebungen zog der Bund der „Lauteren" im X. Jhd. Seine anonym gebliebenen Mitglieder schufen in 51 unter einander fest zusammenhängenden Abhandlungen eine Enzyklopädie der Wissenschaften, eine Summa, in der sie, in der äusseren Disposition der aristotelischen Systematik, ein mit pythagoräischen, gnostischen und hermetischen [1]) Zutaten, wie sie ja der Neuplatonismus verträgt, bereichertes System des islamischen Neuplatonismus darstellen. Im Schlussteile der Enzyklopädie erfahren wir vom Werbungswesen und der propagandistischen Tätigkeit, dem Initiationswesen dieses religionsphilosophischen Bundes, dem Fortschritt seiner Mitglieder aus Aspiranten zu Psychikern und Pneumatikern wie in manchen gnostischen Systemen — endlich von ihrem, nur den vollkommen Reifen zugänglichen Okkultismus, ihrer esoterischen Lehre, die darin gipfelt, wie der zu den Höhen der Geistigkeit sich emporschwingende Mensch, der durch die Betätigung ihrer Lehre stufenweise sich den Fesseln der Materie entwindet, selbst Macht über dieselbe gewinnt: lauter Astrologie [2]), Zauberei und Alchimie, die in diesen Kreisen als Krönung der „inneren" Philosophie [3]) gelten [4]).

Schon auf den anfänglichen Stufen steht im Mittelpunkt ihrer religiösen Betrachtung die Idee der „Rückkehr" (*ma^cād*), die Reinigung und Läuterung der Individualseele und

1) Vgl. Reizenstein, *Poimandres* 181.

2) In „*Thier und Mensch vor dem König der Genien*" (ed. Dieterici, Leipzig 1879) 111—114 lassen sie durch den Anwalt der Thiere eine rationalistische Theorie über den relativen Wert der Astrologie entwickeln, die wohl nur erst auf die Erkenntnisstufe der in ihren Okkultismus noch nicht Eingeweihten berechnet ist.

3) *Buch vom Wesen der Seele* 29* ff.

4) Vgl. *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, 4 Anm.

ihr Sichemporschwingen zu der Welt der Geistigkeit, aus der sie einst herabgesandt ward, und in die wieder einzugehen das höchste Ziel, die Sehnsucht ihrer irdischen Pilgerschaft sei. Ihr jenseitiges Schicksal sei von den Stufen und Resultaten ihres Erdenwallens abhängig, ob sie sich zur rein geistigen sonnigen Sphäre voller Reinheit und Vollkommenheit wieder aufschwingen werde (dies ist das Paradies), oder ob sie in einer kalten Region unterhalb der Mondsphäre ein irrendes, unstätes, noch immer mit der Sehnsucht nach der ihr unzugänglichen Materialität sich abquälendes Dasein (dies ihre Höllenquāl) fristen werde [1]). Es entgeht uns nicht, wie sich die islamische Vorstellung vom Paradies und der Hölle in dieser neuplatonischen Deutung gestaltet. Um diese Seelenlehre dreht sich das ganze System der „Lauteren". Sie ist Ausgang, Mittelpunkt und Endziel ihrer Religionsphilosophie. Sie führen erbitterten Kampf gegen den Kalām, eben weil in den Spekulationen des letzteren das Leben der Seele keine Stelle hat; sie sei ja innerhalb dieses Systems nichts anderes als ein Akzidens der atomistisch gefassten Materie, also nicht selbst Substanz, geschweige denn eine präexistierende Substanz, als welche sie die Neuplatoniker erkennen.

Die „Lauteren" verstanden es — gewiss nur für die niederen Stufen ihrer Initiirten — mit der Religion, speziell auch mit dem Islam, in Einklang zu bleiben. Sie überströmen völlig von der Beteuerung des hohen Wertes, den sie auf die positiven, traditionellen Religionen legen, des hohen Ranges der Propheten, Religionsstifter und Gottesmänner, die durch die Erreichung der höchsten geistigen Stufen, durch die von ihnen zur Tat gewordene Verneinung der irdischen Werte berufen waren, Lehrer und Musterbilder der Menschheit zu sein. Das wahre Strebeziel der „Lauteren" ist jedoch die absolute Religion, die Reinigung der Seele und das Ähnlichwerden

1) Vgl. *Buch vom Wesen der Seele* 53*. Bei diesen Vorstellungen haben hermetische Einflüsse mitgewirkt; über die hin- und hergeworfene sündige Seele; s. J. Kroll, *Die Lehre des Hermes Trismegistos* 310.

(ὁμοίωσις) mit Gott durch ihre Philosophie. Die religiösen Lehren und Dokumente der im Lauf der Entwicklung der Menschheit hervorgetretenen historischen Religionen — also auch des Islams — bieten Sinnbilder des zu erstrebenden hohen Zieles. Ihr wahrer Sinn sei nur allegorisch zu erfassen.

Und an diesem Punkte gehören die Bestrebungen der „Lauteren von Baṣra" in den gegenwärtigen Zusammenhang. Sie sind in hervorragendestem Sinne Vertreter der allegorischen Deutung der geistigen Traditionen aller Völker. Auch die Fabeln, die das indische Pantschatantra in seiner arabischen Übersetzung als Buch von *Kalīla und Dimna* bietet, haben sie als Allegorien ihrer Theorien gedeutet [1]). Das meiste Interesse hatte für sie, im Sinne ihrer unmittelbaren Ziele, die Deutung der islamischen Tradition. Unter der Hülle des Sprachausdrucks der erzählenden Darstellung finden sie Bilder für höhere Wahrheiten, die den Menschen nach dem Masze ihrer Verständnisstufen zugänglich gemacht werden. So wie die Erkenntnis der äusseren Dinge teils durch sinnliche Perzeption, teils durch traditionelles Erlernen, teils durch spekulative Vertiefung, teils durch innere Erleuchtung (Offenbarung) erlangt wird, — Erkenntnissgrade, die sich nach den Fähigkeiten der Menschen abstufen, — so wird auch, nach Verhältnis derselben, das Verständnis der religiösen Tatsachen ein verschiedenes sein. Was die Unreifen nur grobsinnlich erfassen können, gestaltet sich den Vollkommenen zu tiefen philosophischen Wahrheiten [2]).

In der Umschreibung dieser Wahrheiten verstehen sie, sich in ein an völlige Undurchdringlichkeit grenzendes mystisches Dunkel zu hüllen. Sie bleiben hinter der Rätselhaftigkeit ṣūfischer Sprachwendungen nicht zurück, wenn sie z.B. die, wie wir (S. 102 ff.) gesehen haben, seit dem ersten Anbeginn des dogmatischen Denkens im Islam viel umstrittene Frage nach

---

1) *Der Islam* I 23.

2) *Ichwān al-ṣafā* (ed. Bombay) III 87 mit Bezug auf den Auferstehungsglauben.

der Bedeutung der *visio beatifica* in folgenden Worten — denn, ich denke, es sind nur Worte — lösen: Das Schauen Gottes sei das Schauen eines Lichtes durch Licht zu Licht, in Licht aus Licht" (ru'jat nūr binūr linūr fī nūr min nūr)[1]. Man glaubt in dieser, in mystischen Schriften[2] nicht seltenen Art des Ausdrucks[3] ein grammatisches Exercitium über die Präpositionen der arabischen Sprache vor sich zu haben. Verstanden haben werden es wohl nur die Höchstinitiirten des Bundes.

Die geheimnissvollen Lehren, welche die *Ichwān al-ṣafā* wiederholt andeuten und vor deren Veröffentlichung und Preisgabe an Uneingeweihte oder Mindereingeweihte sie zu warnen nicht aufhören[4], scheinen zum grossen Teil sich auf die allegorische Auslegung der religiösen Erzählungen in Koran und Ḥadīth zu beziehen[5]. „Wisse" — sagen sie — „dass die „göttlichen Bücher äusserliche Offenbarungen (*tanzīlāt ẓāhira*)

---

1) *ibid.* III 72.

2) In mässigerer Form wendet man sie auch sonst gerne an, z.B. ein Segen des Propheten für die Ehe des ᶜAlī mit Fāṭima: *Allāhumma bārik fīhimā wabārik ᶜalejhimā wabārik lahumā*, *Ibn Saᶜd* VIII 13, 6.

3) z.B. *Iḥjā* II 268, 13 v. u. von dem Anhören der Gesangsvorträge (samāᶜ) bei ṣūfischen Versammlungen: *fajasmaᶜu lillāhi wa-billāhi wa-fī-llāhi wa min Allāhi*; ibid. IV 288, 11: das Dasein des Menschen, die Dauer und Volkommenheit desselben sei *min Allāhi wa-billāhi wa-ilā Allāhi*; Ibn Sālim (*Z D M G* LXI, 75) von der *nijja* (Intention) beim Gebet: *al-nijja billāhi lillāhi wa min Allāhi* (bei Suhrawardī, *ᶜAwārif al-maᶜārif*, Kap. 37, III 88; derselbe Ibn Sālim von der höchsten Stufe der Tugend des *ṣabr* (Ausdauer): *allaḏī ṣabruhu fī-llāhi wa-lillāhi wa-billāhi* (ibid. Kap. 60, IV 283). cf Sarrādsch, Kitāb al-lumaᶜ, p. 152, 13 ff; 229, 3; 334, 9 ff.

4) Beispielsweise III 84 unten: „Wir wollen nur einen Teil dieses Geheimnisses schimmern lassen und davon aus eine Andeutung machen, da es nicht erlaubt ist dasselbe deutlich zu erläutern; wir befolgen dabei das Vorgehen Gottes selbst, der nur „jenen den er will auf den geraden Pfad leitet" (10 v. 26). — ibid. 98, 7 v. u.: „Verstehe, mein Bruder, diese Andeutungen und Hinweise und gleiche ihnen das ihnen Ähnliche an, aber veröffentliche die Geheimnisse nicht". — ibid. 140, 4 v. u.: „Dies (Buchstaben- und Zahlensymbolik) ist das zu verbergende Geheimnis, das jedermann, ausser den Auserwählten von den aufrichtigen Dienern Gottes, zu lehren nicht heilsam ist. Hier haben wir nur diese Buchstaben angedeutet und darauf hingewiesen, dass sie das Geheimnis des Korans sind, und es ist nicht erlaubt dieselben in aller Deutlichkeit zu erklären, da es uns die Weisen und Propheten nicht gestattet haben". Vgl. IV 265, 4 v. u. und öfters in demselben Sinn.

5) z.B. die Allegorie der Siebenschläferlegende III 98.

„enthalten; das sind die Worte, die man liest und hört. Sie „enthalten aber auch verborgene, innerliche Auslegungen (*ta'-„wīlāt chafijja bāṭina*): das sind die darunter zu verstehenden, „durch die Vernunft zu erfassenden Bedeutungen (*al-ma'ānī „al-ma'ḳūla*) [1]. Dasselbe gilt auch von den Festsetzungen der „(göttlichen) Gesetzgeber. Sie enthalten äusserliche, offensich-„tige Gesetze und verborgene, innerliche Geheimnisse (*asrār*). „Durch die Betätigung der äusserlichen Gesetze wird das irdi-„sche Heil derer gefördert, die sie erfüllen; in der Erkenntnis „der verborgenen Geheimnisse besteht ihr Heil für ihre Rück-„kehr und ihr jenseitiges Leben. Die Seelen, die durch (gött-„lichen) Beistand sich zum Verständnis des (wahren) Sinnes „der göttlichen Bücher erheben und zur Erkenntnis der Ge-„heimnisse der gesetzlichen Festsetzungen geleitet werden, und „sich dabei der Übung der guten Sunna und einer gerechten „Lebensführung befleissigen, sind jene Seelen, welche wenn „sie sich von ihren Körpern trennen, zum Stufenrange der Engel „sich emporschwingen (dies ist ihr Paradies) und Glückselig-„keit erlangen und von der Hyle erlöst werden, die drei Ver-„zweigungen hat, nämlich Länge, Breite und Höhe; sie schwin-„gen sich empor auf den Stufen der Paradiese und ihren „acht Ordnungen, deren jede einzelne so weit ist wie Himmel „und Erde. Die Seelen derer, die zum Verständnis jener Wahr-„heiten und zur Erkenntnis jener Geheimnisse nicht geleitet „werden, jedoch die gerechte Sunna und die äusserlichen Ge-„setze üben, werden bei der Trennung von ihren Körpern in „menschlicher Form aufbewahrt bis es ihnen gestattet wird „auf den *ṣirāṭ mustaḳīm* zu schreiten (der ins Paradies führt)" [2]. Also nur jene gelangen im Jenseits zu voller Glückseligkeit,

---

1) Dasselbe lassen die Lauteren in „*Thier und Mensch*" u. s. w. 7 in bezug auf Sure 95 v. 4 durch den Anwalt der Tiere aussprechen: „Die himmlischen Bücher haben Auslegungen und Erklärungen, die verschieden sind von dem, worauf das Sichtbare ihrer Worte deutet; jene kennen nur die festen Fuss im Wissen fassen".

2) *Ichwān* IV 189.

die die wirkliche Wahrheit von Schrift und Gesetz in ihrem allegorischen Sinn erfasst haben. Die äusserlichen πράξεις ἀγαθαί allein bewirken keine volle Scheidung von der Körperlichkeit; sie führen die Tugendhaften in eine Art Vorparadies, in welchem sie erst die Eignung und Würdigkeit zum dereinstigen Eintritt in die Heimat der Seligen zu erstreben haben [1].

In einem leider in sehr mangelhafter Textgestaltung zugänglichen Lehrgedicht, das mit den Koranworten (54 v. 1) beginnt:

„Die Stunde naht — es spaltet sich der Mond"

haben die Lauteren die Hauptsachen der von ihnen gelehrten religiösen Anschauungen zusammengefasst; ein Kommentar dieses zuweilen recht dunkeln Lehrgedichtes ergäbe die Darstellung ihrer hauptsächlichsten Lehrstücke über Tod und Rückkehr, über die Bedeutung der Zahlenverhältnisse in den religiösen Beziehungen, die geheimnisvolle Bedeutung der an der Spitze einiger Koransuren stehenden zusammenhanglosen Buchstaben u. a. m. Dazu gehört auch die Frage: „Was sind die Dinge, deren Kunde (abnā'uha l. anbā'uhā) verborgen ist vor den nur den äusseren Wortsinn Erfassenden (*al-ẓāhirijjūna*), die so dumm sind, wie die Esel?" [2]). Darauf folgt eine Aufzählung religiöser Legenden, die im Sinne der „Lauteren" in allegorischer Weise zu verstehen seien. Einige Beispiele: Was ist die Bedeutung der Schlange und des Pfauen, die dem verdammten Iblīs (in der Verführung Adams) halfen? Was ist der Sinn des Weizens, der unter allen Pflanzen und Kräutern dem Adam verboten wurde? Was bedeutet es, wenn es heisst, dass ihm, nachdem er davon genossen hatte, seine vorher verdeckte Blösse offenbar wurde? Wie ist dies zu verstehen, dass der Rabe den Ḳābīl (Kajin) lehrte, wie er den getöteten Bruder begraben solle? Was bedeutet das Feuer, das für den (durch Nimrod in den Feuerofen geworfenen) Abraham zur Labung und zum Heil wurde? Was der Vogel, den Gott

1) *Buch vom Wesen der Seele* 61*.
2) *Ichwān* IV 192, 8 ff.

für ihn wieder belebte, nachdem er getötet ward? Was ist der Sinn der Sintflut und der Arche mit ihren Planken und Nieten? Was bedeutet das Oberhemd Josefs und der Wolf (der den Josef gefressen haben soll)? und das lügnerische Blut, das sie dem Jakob vorzeigten? und die Grube, in die Josef geworfen wurde; der Beweis, der ihm (bei dem verführerischen Versuch der Ägypterin) erschien und das Gefängnis, in das er gesperrt ward u. s. w. u. s. w.? Was bedeuten das Siegel und der Stab des Salomo, was der Vogel und seine Rede? Was versinnbildlicht Jonas und der Walfisch, der ihn verschlang? was der Schlaf der Höhlenleute (Siebenschläfer) und ihr Erwachen und ihr Hund? Was ist unter dem Wall von Gog und Magog zu verstehen? Wie sollen wir das Aufgehen der Sonne im Westen (am Tage des Gerichts) deuten? u. a. m. Die Antworten werden nicht erteilt. Das sind wohl die Geheimnisse, die die „Lauteren" für die Auserwähltesten ihres Bundes aufsparen, die sie vor ihrer Preisgebung warnen. „Mein Bruder!" — so schliessen sie — „diese Verse und die darin aufgeworfenen Fragen sind eine Anleitung für jene, die sich zur Läuterung ihrer Sitten heranbilden und ein Hinweis für jene, die sich in der Wissenschaft von der Seele erziehen, auf die prophetischen Geheimnisse und auf die in den gesetzlichen Feststellungen enthaltenen Andeutungen. Keiner unserer Brüder soll eine Antwort geben, wenn er darüber befragt wird, es sei denn solchen Leuten, die ihre Seele bereits geläutert und ihre Sitten bereits veredelt haben. Denn der die Seele bedeckende Rost und die Rohheit ihrer Sitten sind ein Hindernis im Erfassen dieser Lehren". Die aufgeworfenen Fragen zeigen jedoch zur Genüge, dass in diesem Kreise eine philonische Exegese betrieben wurde, durch die die Objekte der koranischen Erzählungen zu abstrakten Begriffen umgedeutet wurden. Der äussere Wortsinn bleibt als *maḳrū'*, als *masmū*ᶜ, als „Gelesenes" und „Gehörtes" bestehen. Die Wahrheit liegt tiefer, sie ist das *ma*ᶜ*ḳūl*, das unter dem Sinnlichen steckende „intelligibile". Dies ist nicht für alle Welt verständlich. Jedoch tun sie nicht

immer so geheimniskrämerisch. Sie sprechen sich manchmal offen aus, wenn sie glauben, wegen der Einfachkeit und Zugänglichkeit ihrer Gedanken auch von Initiierten tieferer Grade oder selbst von Aussenstehenden verstanden werden zu können. Ihre allegorische Erklärung macht in solchen Fällen zuweilen den Eindruck midrāschartiger Auslegung, wie z.B. in ihrer Ausdeutung von Sure 13 v. 18, einer Parabel, die vielleicht unter dem latenten Einfluss der Gleichnisreden in den synoptischen Evangelien steht: „Er sendet vom Himmel Wasser herab und es strömen Bäche nach ihrer Menge und der Wildstrom führt aufschwellenden Schaum mit sich; und aus dem, worüber sie im Feuer brennen lassen (d. h. was sie schmelzen) im Verlangen nach Schmuck und Hausrat, entsteht ähnlicher Schaum. Ebenso prägt Gott (das Gleichnis) der Wahrheit und des Nichtigen. Der Schaum nämlich vergeht in Blasen; hingegen was den Menschen nützlich ist, bleibt auf der Erde bestehen". Der Text, der selbst von Gleichnissen redet, lädt hier zum Allegorisieren ein. Wenn ich die Auslegung, die diese Stelle bei den Lauteren findet, als *midrāsch*artig bezeichne, schwebt mir dabei der Umstand vor, dass auch in diesem Kreis der Schrifterklärung Wasser und Regen gerne auf die Thora gedeutet werden. Heisst es ja: „es träufle wie Regen meine Lehre (Deut. 32 v. 2)". „O ihr Durstigen alle, kommet zum Wasser (Jes. 55 v. 1)" [1]). Die Lauteren erklären nun [2]): „Er sendet vom Himmel Wasser herab", d. i. der Koran; „und es strömen Bäche nach ihrer Menge", d. i. dass die Koranworte in die Herzen je nach deren Empfänglichkeit in grösserem oder geringerem Masze einströmen; „der Strom führt schwellenden Schaum mit sich", d. i. der äussere Wortsinn, den die Irrenden und Zweifelnden in ihre Herzen schliessen; „der Schaum vergeht in Blasen", d. i. die Irrtümer und falschen Vorstellungen, die mit dem Gottes-

---

1) b. *Taᶜanīth* 6*a* u. ö.
2) *Ichwān* IV 148.

wort verbunden werden, haben keinen Bestand; Bestand hat nur „was den Menschen nützlich ist", das richtige Verständnis und der wahre Sinn der Offenbarung" [1]).

Die „Lauteren" erstrecken ihre Allegorese nicht nur auf die heiligen Erzählungen, sondern auch auf die rituellen und gesetzgebenden Teile der Religion. „Was in ihren Händen ist von den Nachrichten ihrer Propheten und was in den Verordnungen ihrer Gesetze an Festsetzungen, Regeln und Beispielen enthalten ist, sind lauter Andeutungen für die Seele, damit sie sich dessen erinnere, was sie von den Dingen ihres Ursprunges und ihrer Rückkehr vernachlässigt hat. Dazu gehören z.B. die Maszbestimmungen in den (religiösen) Pflichten nach bestimmten Zahlenverhältnissen; die Gesetze der Propheten nach bestimmten Bedingungen; ihre Ausübung zu bestimmten Zeiten und in gewissen Richtungen ..... gleichviel ob solche Gesetze in der Thora, im Evangelium oder im Koran stehen; alles dies ist symbolische Vergegenwärtigung von Wahrheiten und Gedanken über die Bestimmung der Seele". Ja selbst in den Formalitäten der heidnischen Religionen finden sie solche symbolische Werte, die jedoch ihren Bekennern unbekannt sind. Nur durch das gläubige Erfassen dieser Symbolik wird die Seele geläutert. Im Anfang sollen die Menschen diese Lehren gläubig hinnehmen, ohne nach den Beweisen derselben zu fragen; im Masze des Fortschrittes (*tadrīdsch*) der stufenweisen Initiation werden ihnen auch die tieferliegenden Begründungen nach und nach erläutert [2]).

Es ist wahrscheinlich, dass Ghazālī neben den sektiererischen Bāṭiniten auch die Leute vom Bund der „Lauteren", deren philosophische Bedeutung er sehr tief bewertete [3]), im Auge hat, wenn er gegen die Anschauung der Philosophen

---

1) Fast dieselbe Deutung teilt „im Namen des Ibn ʿAbbās" Suhrawardī mit, *ʿAwārif al-maʿārif*, Kap. 48 (III 255).

2) *Ichwān* IV 102.

3) Er nennt sie *ḥaschawijjat al-falāsifa* (etwa: seichte Popularphilosophen) Munḳiḏ (Kairo 1309) 19, 18.

ankämpft, die die Auferweckung der Toten als das Schwinden der Unwissenheit durch die belebende Wirkung des Wissens [1]) erklären und das Verschlingen des Stabes der ägyptischen Zauberer durch den des Moses als Allegorie dafür auslegen, dass Moses die Zweifel der Leugnenden durch unwiderlegbare göttliche Argumente zunichte machte. Solche Exegese entspricht ja der allegoristischen Art des baṣrischen Denkerbundes.

Damit hat aber Ghazālī nicht alles den schlichten Wortsinn überschreitende tiefere Eindringen in die Bedeutung der heiligen Texte rundweg abgelehnt. Auch er fordert für die Berufenen das Durchbrechen der Oberfläche der Koranworte und weiss aus den Aussprüchen gleichgesinnter Männer früherer Zeitalter Belege dafür beizubringen, dass „das Verständnis des Korans einen breiten, weitausgreifenden Spielraum bietet und dass der durch das Überlieferte dargestellte äusserliche Sinn nicht das Endziel des Verständnisses darstelle" [2]). In bezug auf 7 v. 16 (wo von der Schwierigkeit sich Gott dankbar zu erweisen die Rede ist) sagt er, dass zum Verständnis dieser Worte unzählige Kentnisse nötig sind, deren erste Anfänge nicht während eines ganzen Menschenlebens erschöpft werden könnten. „Das Tafsīr des Verses und das Verständnis seiner Worte kann allerdings jeder Sprachkenner erreichen. Man versteht dadurch den Unterschied zwischen wahrem Verständnis (*maᶜnā*) und blossem *tafsīr*" [3]). Die gegen die subjektive Interpretation gerichteten Interdikte (oben S. 55 ff.) können unmöglich dahin verstanden werden, dass man sich mit gebundenen Händen den aus früheren Generationen überkommenen Erklärungen ausliefere und aller Selbständigkeit und unabhängiger Ergründung (istinbāṭ, istiḳlāl) entsage.

Die grössten Autoritäten der traditionellen Exegese, wie Ibn

---

1) Bei den Gnostikern „Einführung in das pneumatische Pleroma", Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[4] I 289.

2) *Iḥjā* I 275, 2 ff.

3) *Ibid.* IV 92, 7 v. u,

ᶜAbbās, Ibn Masᶜūd und andere „Gefährten" haben ja selbst nur ihre subjektiven Meinungen in der Koranerklärung ausgesprochen; nur in einzelnen Fällen können sie sich auf Feststellungen des Propheten berufen. Daraus würde gefolgert werden können, dass die Erklärungen dieser Autoritäten als willkürliches *tafsīr* verworfen werden müssten. Abgesehen von den später entstandenen Sprüchen, in welchen vom *bāṭin* (Innern) des Korans gesprochen wird, fordere der Koran selbst das über das Gehörte (*masmūᶜ*) und Überlieferte (*manḳūl*) hinausgehende tiefere Eindringen in den Sinn des göttlichen Willens [1]. Wenn Ibn Masᶜūd sagt: „Wer das Wissen der frühesten und der späteren Geschlechter erfassen will, der möge über den Koran sinnen", so kann dies durch den äusseren Sinn durchaus nicht erreicht werden. Alles Wissen ist in der Erkenntnis des Wesens, der Werke und der Attribute Gottes inbegriffen; dies fast grenzenlose Wissen ist in seinen allgemeinen Grundzügen (madschāmiᶜ) im Koran enthalten; er gibt Andeutungen und Hinweisungen (*rumūz wa-dalālāt*) auf alle damit zusammenhängenden Probleme; Aufgabe der Erklärung ist es, durch Vertiefung in die Einzelheiten (*al-taᶜammuḳ fī tafṣīlihi*) jenes weite Wissen aus dem heiligen Buche zu erschliessen. Die Verpönung der subjektiven (*bil-raʾj*) Erklärungen bezieht sich lediglich auf tendentiöse Ausnutzung des Korans für dogmatische Parteithesen, und auf willkürliches Allegorisieren, an dessen Wahrheitswert dessen Urheber selbst nicht glauben. Die Forderung, sich an die traditionelle Erklärung zu halten, bezwecke anderseits das Festhalten an der überkommenen Deutung des grammatischen Gefüges und der lexikalischen Bedeutung der Worte [2]. Daraus sind subjektive Einfälle ausgeschlossen und dabei ist ausschliesslich das schlichte arabisch-philologische Verständnis (*ẓāhir al-ᶜarabijja*) maszgebend. Jenseits dieser äusserlichen Momente stehe der innere

1) Sure 4 v. 85 *jastanbiṭūnahu*.

2) *Iḥjā* I 276—278, wo viele Beispiele angeführt sind.

Sinn, die Geheimnisse (*asrār*) des Korans, die durch tieferes Eindringen erforscht werden müssen. Dadurch wird kein Widerspruch gegen den Wortsinn hervorgerufen, vielmehr eine Vervollständigung (*istikmāl*) desselben und ein Vordringen zu seinem Kern (*wuṣūl ilā lubābihi*) bewirkt [1]).

Aus der hier nur im Auszuge mitgeteilten Gedankenentwickelung des Ghazālī folgt, dass er der mystischen Koranerklärung das Wort redet. Diese will er freilich nicht bis zur allegorischen Exegese fortschreiten lassen.

Jedoch auch in dieser Frage bekundet sich, selbst bei Berücksichtigung der inneren Entwickelung Ghazālī's, die ja Unstimmigkeiten zwischen verschiedenen Phasen seines Lebens erklären könnte, der Mangel an Einheitlichkeit und Geschlossenheit in seinen Gedankenordnungen. Während er einerseits, selbst in den späten Stadien seines Lebensganges, die in der Tradition nicht begründete allegorische Auslegung religiöser Texte und Vorstellungen entschieden ablehnt, macht er derselben anderseits ganz wesentliche Zugeständnisse. Sure 13 v. 18 fasst er z. B. — freilich mit Berufung auf ältere Tradition [2]) — fast ebenso auf, wie wir dies von den „Lauteren" soeben erfahren haben [3]). Zumal in seinen als esoterisch gedachten mystischen Werken übt er die Allegorese in reichlichem Masze und mehrere seiner kleinen Schriften sind ja geradezu solchen Deutungen religiöser Vorstellungen gewidmet. In seiner Schrift über die „Nische der Lichter", in der er auf die Allegorisierung des Lichtverses (oben S. 183—4) eingeht, deutet er den Befehl Gottes an Moses, dass er „seine beiden Schuhe ausziehe, da er sich im geheiligten Tal befinde" (Sure 2 v. 12) dahin, dass wer sich in die Erfassung der wahren Einheit versenken wolle, den Gedanken an beide

1) *Ibid.* 278, 7 v. u.

2) *Iḥjā* I 101, 20.

3) Vgl. *Streitschrift u. s. w.* 28, Anm. 2. Die allegorische Erklärung des Traditionsspruches vom Engel, der in kein Haus eintritt, in dem sich ein Hund befindet, auch *Iḥjā* I 48, 4 v. u.

Existenzen, an den der diesseitigen und den der jenseitigen, aus seiner Seele verbannen müsse [1]); eine Deutung, die durch die gesamte Literatur der Mystik des Islams zieht [2]) und für die Arthur Christensen eine Reihe treffender Beispiele aus der persischen Ṣūfīlitteratur [3]) nachgewiesen hat [4]).

Namentlich in bezug auf die eschatologischen Vorstellungen lehnt sich Ghazālī gegen allegorische Deutungen auf. In Schriften aus den verschiedenen Perioden seines Entwicklungsganges [5]), unter seinen späteren Werken besonders auch im vierten Teil des Iḥjā (Buch X, bāb 7) fasst er die auf Gericht und jenseitige Dinge bezüglichen Traditionen in völlig sinnlicher Weise auf. Und in seinem speziell der Eschatologie gewidmeten Traktat [6]) verwehrt er sich in überaus deutlicher Weise gegen Versuche, auf das über die letzten Dinge Überlieferte allegorische Erklärungen anzuwenden und den Wortlaut seiner sinnlichen Deutung zu entziehen. „Am Tage, da der Schenkel aufgedeckt wird und sie zur Niederwerfung gerufen werden, und sie (die Ungläubigen) vermögen es nicht" (68 v. 42). Dazu im Ḥadīth: „Gott deckt seinen Schenkel auf und alle gläubigen Männer und Frauen fallen anbetend zu Boden". „Ich verschone mich — sagt Ghazālī — von der allegorischen Erklärung dieses Ḥadīth und wende mich ab

---

1) *Mischkāt al-anwār* (Kairo 1322) 33.

2) Vgl. Ḳuschejrī, *Risāla* 30, 5 v. u. die Weltverneinung habe sowohl Diesseits als auch Jenseits zum Objekt (*al-tachallī min al-kaunejn*); Ṣūfīsprüche über Gleichgiltigkeit der dunjā und der āchira auch *Iḥjā* IV 347, ult. 348, 7. S. die Anmerkung Jacob's zu H. Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens* (Türkische Bibliothek XVI) 184. Vgl. Wensinck, Bar Hebraeus's Book of the Dove

3) In der türkischen Ṣūfīlitteratur wiederholt in den Gedichten des ᶜ*Askarī*, in Jacob, *Türkisches Hilfsbuch*³ 61, 6; 70 penult.

4) *Recherches sur les Rubāᶜījāt de ᶜOmar Ḫayyām* (Heidelberg 1905) 108.

5) Vgl. die in *Streitschr. d. Gh. gegen die Bāṭinijja-Sekte* 70 gesammelten Stellen.

6) *La Perle précieuse de Gh.*, ed. Lucien Gautier (Genf 1878) 69–70. Die Authentie dieser Schrift, deren Text überdies in schwankender Weise überliefert sei und Interpolationen erfahren habe, wird von der muslimischen Kritik vielfach bezweifelt; Ibn Ḥadschar al-Hejtami, *Fatāwī ḥadīthijja* (Kairo 1307) 121, der die Echtheit verteidigt.

von denen, die es misbilligen; ebenso verschone ich mich in bezug auf die Wage (mīzān), auf der im jüngsten Gericht die Taten der Menschen gewogen werden, und weise als falsch zurück die Meinung derer, die sie als Sinnbild erklären". In diesen Fragen hat sich — sagt er anderswo — eine Gruppe von Leuten in Tiefsinn eingelassen und hat Überlieferungen über jenseitige Dinge, wie z.B. die Wage, die Brücke (ṣirāṭ) und anderes allegorisch gedeutet; dies ist Irrlehre (*bid*ᶜ*a*), da man sich dabei auf traditionelle Erklärungen nicht berufen könnte und die wörtliche (äussere, ẓāhir) Deutung nicht absurd ist [1]; demnach muss an letzterer festgehalten werden" [2].

Jedoch er selbst ist es, der diesem entschiedenen Urteil widerspricht. Fast in demselben Atemzuge, in dem er die wörtliche Auffassung solcher Traditionen fordert, scheint er, wenn ich ihn recht verstehe, für die intuitive Erkenntnis (ᶜilm al-mukāschafa) die mystische Deutung einiger Einzelheiten derselben zuzulassen [3]. Und er hat sie auch selbst geübt. Wir haben soeben gesehen, dass er zur wörtlichen Auffassung des *Ṣirāṭ* verpflichtet und eine sinnbildliche Deutung desselben als *bid*ᶜ*a* brandmarkt. Die wörtliche Deutung fordert den Glauben an das Vorhandensein einer Brücke so fein wie ein Haar und so scharf wie ein Schwert, die Scheidelinie zwischen Paradies und Hölle. Die zur Seligkeit Bestimmten gleiten über dieselbe mit der Schnelligkeit des Blitzes ins Paradies hinüber; die Verdammten können nicht Fuss daran fassen und stürzen gleich beim Betreten derselben jählings in den Höllenpfuhl. Wir wollen nun die dem wörtlichen Sinn der traditionellen Vorstellung vom *Ṣirāṭ* gewiss nicht entsprechende Auffassung des Ghazālī in seinen eigenen Worten erfahren: „Der *Ṣirāṭ* ist Wahrheit. Man beschreibt ihn, dass er so dünn wie ein Haar sei. Damit tut man ihm Unrecht;

---

1) *Streitschrift u. s. w.* 70, Anm. 4—6.

2) *Iḥjā* I 101, 11 u. In der Tat werden diese Dinge ibid. I 114 im Sinne des ẓāhir definiert.

3) *Iḥjā* I 103, 13 ff.

denn er ist feiner als ein Haar; ja seine Feinheit kann mit der des Haares ebensowenig in ein Verhältnis gesetzt werden, wie seine Schärfe mit der des Schwertes. Denn an Dünne ist diese Brücke mit der der mathematischen Linie zu vergleichen, die die Sonne vom Schatten trennt und weder zur Sonne noch zum Schatten gehört". Unter dieser Brücke ist der im Koran den Gläubigen empfohlene und von ihnen erbetene *Ṣirāṭ mustaḳīm*, „der aufrechte Weg" („Leite uns auf den aufrechten Weg" in der Fātiḥa u. a. m.) zu verstehen; das ist in bezug auf jede ethische Eigenschaft der von den beiden Extremen gleich entfernte Mittelweg (die *μεσότης* des Aristoteles [1]). Dieser mittlere Punkt allein bewahrt den Menschen vor Verderben. Stellen wir uns einen durch Feuer erhitzten eisernen Ring vor, in den eine Ameise hineinfällt; will sie vor Verbrennen geschützt sein, muss sie in den Mittelpunkt des Kreises sich flüchten, der gleich weit von jedem Punkte der glühenden Peripherie entfernt ist. So müsse der Mensch, um sein sittliches Wohl zu bewahren, die Mitte halten zwischen zwei Extremen und zu keiner der letzteren hinneigen. Diese Haltung ist wohl den Engeln möglich; aber dem Menschen ist sie hier auf Erden nicht erreichbar; wohl aber müsse sein Streben immerhin darauf gerichtet sein. Darum wird die Brücke, die mit dieser *μεσότης* zu identifizieren ist, als dünner denn ein Haar beschrieben. Sie ist im Raume nicht messbar, ebensowenig wie die mathematische Linie zwischen Sonne und Schatten. Der Mensch, der auf dieser Linie nicht Fuss fassen kann, weil sie keine Breite hat, stürzt nun notwendig in die Hölle. Wem es aber gelingt, die Schwierigkeiten dieser Mittellinie zu besiegen, gelangt ins Paradies" [2]). Wir sehen, wie Ghazālī,

---

1) Wie die muhammedanischen Theologen diese Anschauung in Koranverse und Ḥadīth-Sprüche hineinlegten und sie besonders im *Ṣirāṭ mustaḳīm* der Fātiḥa ausgedrückt gefunden haben s. *Muhamm. Studien* II 397 ff.

2) *Madnūn kabīr* (im Ghazālī-Sammelbändchen, ed. Aḥmed al-Bābī al-Ḥalabī, Kairo 1309) 25 (worauf auch Carra de Vaux, *Gazālī* [Paris 1902] 107 nach der Bombayer Ausgabe kurz hinweist). Wir finden (mit W. H. T. Gairdner, Der Islam V 136) keinen Grund die Authentie dieses Traktates zu bezweifeln, und

den seine Gegner nicht mit Unrecht beschuldigen, dass er (besonders in seinem Werke *Dschawāhir al-Ḳurʿān* [1])) dem Koran Gedanken griechischer Philosophie als inneren Sinn (bāṭin) unterlegt [2]), in seiner Umdeutung der islamischen Çinvat-Vorstellung zu einem Gedanken der nikomachischen Ethik [3]), die an die Spitze derselben gesetzten Worte versteht: „der Ṣirāṭ ist Wahrheit". Einen ähnlichen Weg [4]) beschreitet er in seiner Auffassung einer anderen eschatologischen Tradition, der der *schafāʿa,* Fürsprache zugunsten der Rechtgläubigen, durch welche der Prophet die Milderung des über sie durch Gott verhängten Urteils bewirkt. Wir haben (oben S. 169 ff.)

---

müssen uns an die Widersprüche zwischen den in den allgemein-theologischen und den esoterisch-mystischen Schriften vorgetragenen Lehren des Ghazālī gewöhnen.

1) Brockelman I 421 nr. 1; seither gedruckt (*Dschawāhir al-Ḳ. wa-duraruhā*, Bombay 1311).

2) Ibn Tejmijja, *Dschawāb ahl al-īmān* u. s. w. (ed. Naʿasānī, maṭb. Taḳaddum, Kairo 1322) 76 unten; eine sehr bemerkenswerte Beurteilung des Gh. von gegnerischer Seite. Nach seinen misglückten Spekulationen sei er „am Ende seines Lebens schliesslich zum Lesen des Buchārī und Muslim zurückgekehrt" (ibid. 78, 1). Auch dem alternden Fachr al-dīn al-Rāzī mutet derselbe Ibn Tejmijja die Verleugnung seines philosophischen Lebenswerkes zu (*Tafsīr sūrat al-ichlāṣ* [Kairo 1323] 65); er habe „am Ende seines Lebens" gesagt: „Ich habe die Methoden des Kalām und die Pfade der Philosophen erwogen und nicht gefunden, dass sie einen Kranken heilen oder einen Durstigen laben können; ich habe gefunden, dass der nächste Weg der des Korans sei ..... Wer meine Erfahrungen erprobt, wird zu meiner Erkenntnis gelangen". Vgl. ähnliche Beispiele in „*Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*" 13.

3) Ein anderes Beispiel für hellenistische Deutung von Koranversen bietet seine Darstellung des Verhältnisses der dianoëtischen zu den ethischen Tugenden. Es sei in 35 v. 11 angedeutet: „Zu ihm (Allah) steigt empor das gute Wort und die tugendhafte Tat, er erhebt sie"; al-kalim al-ṭajjib (das gute Wort) drücke für den tieferen Forscher das Wissen aus, dies steigt empor und nimmt eine hohe Stelle ein. Die Werke sind wie die Diener des Wissens, die es in die Höhe tragen. Darin sei ein Hinweis auf die höhere Rangstufe des Wissens vor dem ethischen Handeln geboten (*Mīzān al-ʿamal* [Kairo 1328] 18). Diese Distinktion (*μάθημα τῶν δογμάτων* und *πράξεις ἀγαθαί*, Harnack, *Dogmengeschichte*[4] 440) wird von Anderen auch in die Fātiḥa hineingetragen (vgl. *Buch vom Wesen der Seele* 58*).

4) Unter einen ähnlichen Gesichtspunkt scheint er nach den Vergleichungen im *Iḥjā* IV 344 (ganz unten) auch den Glauben an die Wundertätergabe (*karāmāt*) der Heiligen zu stellen, den er ibid. I 233 ff. fordert.

erfahren, dass die Muʿtaziliten diese von den Orthodoxen noch über den Propheten hinaus erweiterte Vorstellung prinzipiell ablehnen.

„Die Fürsprache der Propheten und Heiligen — sagt Ghazālī — ist der Ausdruck für ein Licht, das aus der göttlichen Majestät auf die prophetische Substanz ausstrahlt und von dieser sich auf jede Substanz verbreitet, die in einer festen Beziehung zur prophetischen steht durch starke Liebe und dauerndes Festhalten an den (durch die Propheten eingesetzten) religiösen Bräuchen und durch die Häufigkeit der mit der Lobpreisung des Propheten verbundenen andächtigen Übungen. Ein Gleichnis dafür ist folgendes: Wenn der Sonnenstrahl auf Wasser fällt, so reflektiert er sich von hier auf einen bestimmten Punkt einer (gegenüberstehenden) Wand, nicht auf alle Punkte derselben: nur auf jenen bestimmten Punkt, der in einem örtlichen Verhältnis zum Wasser steht, während dieses (Verhältnis) zwischen dem Wasser und den übrigen Punkten der Wand nicht obwaltet. Wenn du nämlich eine gerade Linie von diesem Punkte der Wand auf jene Stelle im Wasser ziehst, auf welche das Sonnenlicht gefallen ist, so entsteht dadurch ein Winkel, der jenem Winkel gleich ist, den eine zwischen diesem Punkte und der Sonnenscheibe gezogene gerade Linie bildet, nicht weiter und nicht enger. Diese Entsprechung gilt aber nur mit Bezug auf einen bestimmten Punkt der Wand. So wie nun diese mathematischen Verhältnisse von bestimmten örtlichen Voraussetzungen in der Strahlenreflexion bedingt sind, ebenso fordern die ideellen Verhältnisse spezielle Eignungen in bezug auf die ideellen Substanzen. Wer (in seinem Glaubensleben) von dem Begriff der göttlichen Einheit völlig beherrscht wird und wessen (unmittelbares) Verhältnis zur göttlichen Majestät stark gefestigt ist, auf den fällt das Licht ohne Vermittlung; wen die Befolgung der religiösen Bräuche, die Nachfolge des Propheten und die Liebe seiner Getreuen beherrscht, dessen Fuss aber nicht festen Boden in der Beschauung der Gotteseinheit gefasst hat, dessen Verhältnis (zum göttlichen Lichtstrahl) wird nur durch Mitteldinge hergestellt. Er erhält den Lichtglanz nicht unmittelbar, sondern nur durch mittelbare Bestrahlung, so wie die Wand, die der Sonne nicht offen ausgesetzt ist „den Strahl nur vom Wasser erhält, welches frei vor der Lichtquelle liegt". So — setzt Ghazālī auseinander — bedürfen abhängige Geister der Vermittlung, um des Glanzes der Glückseligkeit teilhaft zu werden. Diese Mittelstufen des dahin führenden religiösen Lebens nennt die religiöse Terminologie Fürsprache (schafāʿa), womit nicht gesagt sein will, dass

die Propheten für ihre Gläubigen ein materielles Wort einlegen. Dessen bedarf Gott nicht. Ihre Vermittlung ist in der Tatsache des Verhältnisses der Gläubigen zu ihrer Lehre und ihrem Beispiel ausgedrückt. „Würde Gott den Propheten erlauben, auszusprechen, was von ihm ohnehin gewusst ist, so geschähe dies in Worten der Fürsprache. Und indem Gott das Wesen dieses Vermittlungsverhältnisses in einer der sinnlichen Vorstellung zugänglichen Weise veranschaulichen will, tut er dies in Ausdrücken die von dem bei Fürsprachen gewohnten Vorgange entlehnt sind... In der Tat wird in den religiösen Traditionen die Würdigkeit zur Fürsprache von Akten der Devotion für den Propheten abhängig gemacht. Der wirkliche Sinn dieser Worte ist aber die Empfängnis des göttlichen Lichtstrahls durch Vermittlung seines von den Propheten ausgehenden Reflexes" [1]).

Jedoch nicht nur in seinen mystischen Schriften betätigt Ghazālī allegorische Deutung religiöser Überlieferung. In einem ethischen Werke, das er noch vor seiner völligen Bekehrung zum Ṣūfismus, allerdings bereits an der Pforte desselben stehend, verfasste, finden wir z.B. folgende Erklärung. Wenn in einem bekannten Ḥadīth gelehrt wird: „der Glaube habe einige und siebzig Arten, deren geringste die ist, dass man schädlichen Anstoss aus dem Wege entferne", so läge nach seiner Ansicht der wahre, vom Propheten beabsichtigte Sinn dieses Spruches darin, dass die allererste Bedingung in der Beschreitung des Weges, dessen Hochziel die Einwirkung der göttlichen Gnade, die Einprägung der göttlichen Wahrheiten in die Seele des Menschen ist, (ṣūfisch gedacht) die Lossagung von allen körperlichen Beziehungen, das Auslöschen der niedrigen Eigenschaften und sinnlichen Begierden sei. Dies sei der wahre Sinn des Wortes *aḏan*, Schaden. Das gewöhnliche Volk möge unter dem Weg einen beliebigen Pfad verstehen, von dem die schädigenden Dinge, Glassplitter, Kiesel, Knochen u. dgl. zu entfernen seien, damit der sorglos Vorüberschreitende daran nicht anstosse und Schaden nehme. Für den tiefer Eindringenden kann aber dies nicht der wahre Sinn des Spruches sein. *Aḏan* ist ein umfassender Begriff

1) *Maḍnūn kabīr* 19.

(*ᶜāmm*), und hätte Muhammed die besonderen (*chāṣṣ*) Hindernisse gemeint, so hätte er sie bei ihrem Namen genannt. Ghazālī findet die Berechtigung zu solcher allegorischen Deutung in einem anderen Ḥadīthspruch: „Möge Gott frisch werden lassen das Antlitz eines Mannes, der meine Rede hört, sie in sich aufnimmt und sie dann weitergibt so wie er sie gehört hatte. Gar mancher Träger der Lehre ist selbst kein Verständiger, und gar mancher trägt die Lehre zu jemandem, der vernünftiger ist als er" d. h. jener spricht das Wort aus und deutet es mechanisch seinem äussern Sinne nach; der Vernünftige, der es von ihm anhört, dringt in den wahren Sinn ein, der jenem verborgen ist [1]).

Ghazālī hatte also weder Ursache den Avicenna-Anhängern wegen der geistigen Auffassung überweltlicher Vorgänge, noch auch den Lauteren von Baṣra wegen ihrer Allegorisierung religiöser Traditionen gram zu sein.

Seine Gegnerschaft gegen die Lauteren hat wohl mit ihren Grund in seiner Abneigung gegen popular-philosophischen Rationalismus. Auf seiner mystischen Lebensstufe — es war die letzte und definitive seines religiösen Entwicklungsganges — ist er von der Überzeugung durchdrungen, dass nicht philosophisches Klügeln sondern nur innerliche Seelenversenkung und Intuition das Antlitz der letzten Wahrheiten enthüllen könne. Darum konnte er nicht mit den Baṣrensern gehen, wenn auch ihrer beiden Wege oft zu denselben Ergebnissen führen. Die „Lauteren" sind ja doch immerhin spekulative Philosophen. Sie selbst wollen als solche betrachtet sein.

So sehr es auch den Anschein hat, sind wir mit ihnen noch nicht in den Mittelpunkt der islamischen Mystik eingetreten. Nur eine der letzteren äusserlich ähnliche Erscheinung der religionsgeschichtlichen Entwicklung des Islams haben wir an ihnen kennen gelernt.

Es wird weiter eine unserer Aufgaben sein, noch näher die

---

1) *Mīzān al-ᶜamal* 42.

Scheidelinie kennen zu lernen, welche die beiden religiösen Strömungen von einander trennt.

2.

Die „Lauteren von Baṣra", deren exegetisches Verhältnis zu den heiligen Texten Gegenstand unserer vorhergehenden Betrachtung war, können in ihrer Lehre vom Vollkommenheitsziel des Menschen nicht auf eine Linie mit den Ṣūfī's gestellt werden.

Wohl sind beiden Kreisen gemeinsam die Voraussetzungen ihrer Theorien und gemeinsam sind ihnen teilweise die Mittel, durch die sie den Menschen das in verschiedener Weise aufgefasste Vollkommenheitsziel, das summum bonum erstreben lassen. Beiden gemeinsam ist, weil sie doch beide in Neuplatonismus und Gnostik wurzeln, die emanatistische Konstruktion des Weltalls; ferner die Überzeugung von der Wesenlosigkeit der Erscheinungswelt. Gemeinsam ist ferner beiden das Bestreben, durch Abstreifung des die Erkenntnis der Wahrheit verhüllenden materiellen Schleiers, die Seele aus den Banden der Materialität zu erlösen und zu ihrer höheren Bestimmung emporzuheben. Dafür gilt beiden als förderliches Mittel die Askese, die Weltverneinung, „das Hinausstreben über die gesamte Wirklichkeit" [1]), die intuitive Versenkung der Seele in die Tiefen der aufzunehmenden höchsten Wahrheit.

Jedoch das Hochziel selbst wird von ihnen in von einander verschiedener Weise erfasst. Den „Lauteren" gilt — wenigstens für die leicht zugänglichen Stufen — als summum bonum, zu dessen Erreichung jene Mittel dienen sollen, die Erhebung und Rückkehr (*maᶜād*) der Individualseele zu ihrem reinen Quellborn: dies ist ihre Eschatologie. Im Leben streben sie, mit den griechischen Philosophen, als höchstes Ziel an: das Ähnlichwerden mit Gott durch die Philosophie, nach Mass-

1) Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[4] I 811, 18.

gabe der Kraft des Menschen. Richtige Ṣūfī's begnügen sich damit nicht. Ihre Weltverneinung und Meditation hat zum Strebeziel das Aufheben des Individualbewusstseins und die völlige Absorption in der Gottesidee [1]). Dafür haben sie auch die Ironie der Menge zu leiden [2]).

In der Bewährung dieser *θείωσις* sind unter den Ṣūfīs verschiedene Auffassungsarten zutage getreten. Den nur wenigen erreichbaren Höhepunkt bietet die Lehre des in Baghdad unter der Beschuldigung der Ketzerei 922 hingerichteten *Ḥallādsch*, einer der merkwürdigsten Erscheinungen in der Geschichte der Theosophie im Islam. Er blieb nicht bei dem Absorptionsgedanken stehen. Er lehrte, und seine Schüler erblickten in ihm selbst die Bewahrheitung dieser Lehre, dass „der auf die höchste Stufe der Seelenvollkommenheit emporsteigende menschliche Geist den göttlichen Geist in sich aufnimmt durch das Einströmen des letzteren in den menschlichen Geist, wodurch ein so begnadeter Mensch zum Zeugen wird, den Gott erwählt, um ihn gegenüber aller übrigen Kreatur zu vergegenwärtigen" [3]). Also nicht mehr Absorption allein, sondern Infusion.

So weit sind die Lauteren von Baṣra nicht mitgegangen.

Ferner: die Weltanschauung der Ṣūfī's führt zur völligen Indifferenz gegen die Interessen dieser Schattenwelt. Sie sind Quietisten. Ihre erziehende Tätigkeit beschränkt sich auf

---

1) *Vorlesungen* 31. 163. Vgl. die „*reziproke Identitätsformel*" bei O. Weinreich, *Arch. f. Relig.* XIX 166 ff. Aus dem durch W. reichlich beigebrachten hellenistischen Material kann wohl die historische Anknüpfung des ṣūfischen Vergottungsgedankens gefolgert werden.

2) „Wer dies nicht begreift — sagt Ghazālī — misbilligt (dies Vorgeben) und spricht: ‚Wie kann er von der Vernichtung (der Individualität, *fanā*) sprechen, während er doch einen Schatten vier Ellen lang wirft und täglich vielleicht mehrere ruṭl Brod isst!' So werden sie von den Unwissenden verlacht, die den Sinn ihrer Rede nicht begreifen. Es ist das unvermeidliche Schicksal der Rede der Erkennenden, dass sie die Zielscheibe des Spottes der Unwissenden sind", *Iḥjā* IV 84, 5 ff. — Darüber beklagt sich auch Ibn Sīnā in bezug auf die Weltauffassung der *ʿārifūn*; sie sei „die Zielscheibe des Spottes des Oberflächlichen" (*ḍuḥka lil-mughaffal*) *Al-Ishārāt wal-tanbīhāt* (ed. Forget) 207, 5.

3) *Der Islam* IV 165 ff.

den engen Kreis der Leute, die sich ihnen anschliessen [1]). Die Getreuen hingegen sind Propagandisten. Sie sind selbst an den staatlichen Umwälzungen, die ihr Zeitalter im Chalifate erlebt, nicht unbeteiligt. Sie verwerfen wohl — um eine auf anderem Gebiete von Harnack aufgestellte Antithese zu gebrauchen [2]) — den mundus, aber sie kümmern sich um das saeculum. Die bessere Einsicht in den abschliessenden Teil ihrer Abhandlungen bietet die sichersten Beweise dafür, dass sie die philosophischen Theoretiker der grossen politisch-religiösen Ismāʿīlijja-Bewegung waren, die sich in der Beunruhigung des ʿabbāsidischen Chalifates durch die Ḳarmaṭen und der Begründung des fāṭimidischen Chalifates in Nordafrika und Ägypten kundgab. Diese Bewegungen wurzeln in der Steigerung der emanatistischen Weltbetrachtung zu der Lehre von der zyklisch eintretenden Verkörperung des Weltintellektes und der Weltseele. Der Begründer der fāṭimidischen Dynastie galt seinen Getreuen als Inkarnation des Weltintellektes für die mit seiner Erscheinung anhebende Weltperiode und seine vorausgesetzten Vorgänger und seine Nachfolger waren Vergegenwärtiger von zyklisch wiederkehrenden Emanationssubstanzen, bis dass Enthusiasten dieser Theorien den verrückten Chalifen Ḥākim als Verkörperung Gottes selbst erfanden, wofür ihn die Drusen im Libanon noch heute halten.

Die Lauteren stellten ihre Philosophie in den Dienst dieser durch die Ismāʿīlijja vertretenen gnostischen Politik. Auch in dieser wurden den Adepten die grundstürzenden Lehren in fortschreitender Initiationsabstufung eingeflösst. In den höheren Graden wurde die allegorische Auslegung der geoffenbarten Urkunden gelehrt, die auf der höchsten Stufe zur völligen Negation des Gesetzes fortschritt [3]). „Den Gebildeten reichte man — wie

---

1) Dies wird natürlich nur auf den alten ostislamischen Ṣūfismus bezogen; die maghribinischen „Bruderschaften" gehören unter einen anderen Gesichtspunkt.

2) *Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen* (Sitzungsber. d. Preuss. Akademie der Wiss. 1913, p. 169).

3) Vgl. *Streitschrift des Ġazālī* 23, Anm. 4.

P. Wendland von der Gnosis sagt — die feinere Speise der Theosophie, dem Pöbel das tägliche Brot des Aberglaubens" [1]). Man kann dem Eindrucke kaum entgehen, dass sich in diesem Einweihungs- und Initiationswesen die gleichen Vorgänge der hellenistischen Mysterienkulte reflektieren, die durch die Forschungen Reitzensteins unserer Kenntnis näher gebracht worden sind.

Es klafft, bei gemeinsamen Ausgangspunkten, doch ein himmelweiter Unterschied zwischen den Tendenzen und Zielen der beiden Kreise: von der einen Seite der propagandistisch tätigen Philosophen von Baṣra, von der andern der quietistisch beschaulichen Zellen der Ṣūfī-Leute. In ihren Resultaten ist ihnen, dort in bewusster, hier — so sehr sich auch viele gegen dies Zugeständnis auflehnen — in unbewusster Weise, die Zersetzung des positiven traditionellen Islams gemeinsam. Wir haben gesagt, dass sie sich teilweise auch in ihren Mitteln begegnen. Eines der einschneidendesten dieser Mittel ist die allegorische Schriftauslegung.

Jedoch die Ṣūfī's begnügen sich mit der allegorischen Schriftauslegung im Sinne Philo's, der ja in seiner alexandrinischen Studierstube seine ethischen Ziele nicht mit politischen Bestrebungen vermengte. Und zu der geistigen Sphäre der Alexandriner müssen wir zurückschauen, wenn wir es mit allegorischer Schriftinterpretation im islamischen Kreise zu tun haben. Durch unsichtbare Gänge wirkte ihre Betrachtungsweise religiöser Tatsachen und heiliger Traditionen Jahrhunderte nach ihrem Hervortreten in dieser geschichtlich späten Schicht ihres Einflusses, dem islamischen Mystizismus, nach.

Diese Einwirkung bekundet sich z.B. in folgender, in den ṣūfischen Systemen sich als grundsätzlich erweisender und auch in ihrer Koranauslegung wirksamen Anschauungsweise.

---

1) *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (2—3 Aufl. Leipzig 1912) 168.

Die islamischen Mystiker arbeiten gern mit der Anschauung von einer zwiefachen Betätigung der einheitlichen göttlichen Fürsorge: einesteils als Macht, Gewalt (*ḳahr*), anderenteils als Gnade (*luṭf*) [1]. Sie nennen diese beiden Modalitäten der göttlichen Manifestation auch einesteils *dschalāl* (Majestät), anderenteils *dschamāl* (Schönheit) [2], um die Antithese durch lautlich anklingenden Ausdruck eindrucksvoller zu gestalten [3]. Sie lassen dieselbe auch vielfach in die Definition der ṣūfischen Stufen (*maḳāmāt*) und Zustände (*aḥwāl*) einfliessen. Zu letzteren gehört z.B. Furcht (*chauf*) und Hoffnung (*radschā*) „die beiden Flügel (*dschanāḥān*) der Gottinnigkeit, die beiden Faktoren, aus denen sich dieselbe erzeugt" [4]. Sie definieren die Hoffnung als „die Beschauung des *dschalāl* mit dem Auge des *dschamāl*" [5]. In der psychologischen Analyse der Gottesliebe unterscheidet Ghazālī die Modalitäten dieses Seelenzustandes, je nachdem er aus der Beschauung des dschamāl, oder der des dschalāl hervorgeht [6].

Diese Antithese finden sie dann auch vielfach in koranischen Sprüchen, in deren Exegese sie mit Vorliebe herangezogen wird. Im Anschluss an 18 v. 2, wo eine zwiefache Absicht der göttlichen Verkündigung betont wird: „dass sie warne vor der schweren Strafe (li-jundira) und dass sie frohe Botschaft bringe (jubasschira)" erläutert der ṣūfische Ausleger diesen doppelten Gesichtspunkt des göttlichen Waltens [7]. Den-

---

1) Vgl. Massignon, *Kitāb al-Ṭawāsīn par ... al-Ḥallādj* (Paris 1913) 88.

2) *Masnavi*, übersetzt von Whinfield 301; *Hudschwīrī*, übersetzt von Nicholson 177.

3) Das Bestreben die Identität dieser zwei modi der Manifestation zu betonen s. Brockelmann II 334, nr. 7.

4) *Sahl al-Tustarī* veranschaulicht diese Erzeugung (minhum *tatawallad* ḥaḳā'iḳ al-īmān) durch geschlechtliche Qualifizierung jener beiden Faktoren. (Suhrawardī, *ʿAwārif al-maʿārif*, Kap. 60, IV 301).

5) Suhrawardī ibid. IV 304: *ru'jat al-dschalāl bi-ʿajn al-dschamāl.*

6) *Iḥjā* IV 327 (in ersterem Falle *uns*, Vertrautheit, in letzterem *schauḳ*, Sehnsucht).

7) *Ibn al-ʿArabī*, Tafsīr I 195.

selben findet er auch noch an zahlreichen Koranstellen antithetisch oder alternativ ausgedrückt [1]).

Die ṣūfischen Korankommentare beachten die in den Koranstellen angewandten Epitheta der Gottheit stets mit peinlicher Aufmerksamkeit, um sie in die eine oder andere der oben erwähnten Kategorien einzuordnen und Motive dafür zu finden, warum an der einen Stelle Epitheta der Gewalt, an der anderen deren der Schönheit angewandt sind. — Wenn z.B. 23 v. 27 vom Gerichtstage gesagt wird: „Am Tage, da der Himmel sich mit den Wolken spaltet und die Engel herabgesandt werden; (28) die Herrschaft, die wahrhaftige, gehört an jenem Tage dem Barmherzigen (*lil-Raḥmān*)",

so kann sich der Mystiker nicht ohne weiteres dabei beruhigen, dass bei solcher Manifestation der göttlichen Gewalt statt des „Barmherzigen" nicht Epitheta wie dem „Bezwingenden, Mächtigen" (*al-ḳahhār, al-ʿazīz*) gebraucht sind. Er findet die Rechtfertigung darin, dass die milden Ausdrücke zur Beruhigung und Ermutigung des sonst der Verzweiflung verfallenden Menschen gebraucht werden, um anzudeuten, dass selbst inmitten der überwältigendesten Ereignisse die Barmherzigkeit Gottes walten werde. — Dasselbe gelte von 19 v. 88, wo bei Beschreibung des Auferstehungstages Gott als *Raḥmān* bezeichnet wird.

Das Gegenteil zeigt 5 v. 118. Gott befragt Jesus, ob er den Menschen befohlen habe, ihn und seine Mutter als göttliche Wesen neben Gott zu verehren. Jesus weist diese Voraussetzung mit Berufung auf die Allwissenheit Gottes zurück und fährt fort: „Wenn du sie (die mir nach meinem Tode Göttlichkeit zueignen) bestrafst, so sind sie doch deine Diener; wenn du ihnen verzeihst, so bist du doch der Mächtige und Weise". Neben der Sündenvergebung würde man nicht das

---

1) In den *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Kap. II (I 42) und Kap. XV (II 129) findet Ibn al-ʿArabī diese beiden Potenzen angedeutet in den beiden Händen, mit denen Gott den Adam erschaffen hat (38 v. 75).

Epithet der **Macht**, sondern das der **Barmherzigkeit** erwarten. Jesus habe aber nicht das letztere angewandt, weil er durch die Anrufung der Barmherzigkeit Gottes gleichsam Fürbitte (*schafāʿa*) für die Ungläubigen eingelegt hätte, was er nicht für statthaft fand. Darum stellt er die Vergebung der souveränen Macht und Weisheit Gottes anheim [1]).

In dieser Weise sucht die ṣūfische Exegese bei jeder Gelegenheit die Motive dafür, dass der Koran bald die Manifestation der Macht [2]), bald die der Gnade Gottes betont.

Es ist auf den ersten Blick zu erkennen, dass wir es dabei mit der Anschauung Philo's von den zwei im Logos ausgeglichenen δυνάμεις des göttlichen Wesens zu tun haben: der δύναμις συγκολαστική (der das arabische *ḳahr* wörtlich entspricht) und der δύναμις χαριστική (wörtlich mit *luṭf* übersetzt), die ihren Weg schon früher auch in die talmudische Theologie gefunden hatten als *middath ha-dīn* (Attribut der Gerechtigkeit) und *middath hā-rachamīm* (Attribut der Barmherzigkeit), die sich in den beiden Gottesnamen Elōhīm und Jahveh differenzieren sollen.

Die mystisch-allegorische Auslegung des Korans ist so alt wie der Ṣūfismus selbst. Bevor man noch daran ging, die mystische Koranauslegung in grösserem systematischem Zusammenhange auszuführen, war in den auf Geheimlehren fahndenden Kreisen die allgemeine Überzeugung gefestigt, dass der Koran mehr in sich berge als was seine sichtbare Gestalt erkennen lässt und dass die darin für die Wissenden vorbehaltenen Wahrheiten in erhabener Höhe über der religiösen Betrachtungsweise der gewöhnlichen Muslime schweben, ja

---

1) Aus den Koranerklärungen des Mystikers *Aḥmed b. ʿOmar Abu-l-ʿAbbās al-Mursī* (st. 1287), mitgeteilt in dessen Manāḳib von Ibn ʿAṭā Allāh al-Iskenderī (a. R. der Laṭā'if al-minan von ʿAbd al-Wahhāb al-Schaʿrānī, Kairo, Mejmenijja, 1321) I 166—169 (**Brockelmann** II 118, nr. 15).

2) Die dieser Manifestation entsprechenden Gottesnamen werden auch *asmā al-intiḳām* genannt bei Ibn ʿAṭā Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ wa-miṣbāḥ al-arwāḥ* (Brockelmann ibid. nr. 3; gleichfalls a. R. der Laṭā'if al-minan, II 224).

sogar als dem einfachen, wenig komplizierten und auf das allgemeine Verständnis berechneten Gottesworte widerstrebende gefährliche Verdrehung desselben von ihnen hart verurteilt würden. Sehr verbreitet und gerne zitiert ist der an 65 v. 12 („Allah ist es, der die sieben Himmel geschaffen hat und von der Erde ihresgleichen [an Zahl]; zwischen ihnen lässt sich der Befehl herab, damit ihr wisset, dass Allah alle Dinge mit Wissen umfasst") angelehnte Spruch des Ibn ʿAbbās: „Wenn ich euch die Erklärung dieses Verses mitteilte, würdet ihr mich steinigen (nach anderer Version: würdet ihr sagen, dass ich ein Kāfir bin)" [1]). Auch dem ʿAlī wird ein an seine Söhne gerichteter ähnlicher Spruch zugeschrieben, den Ghazālī in versifizierter Form mitteilt: „Gar manche Wissensperle (besitze ich); wenn ich sie offen vorlegte, würde man sagen, dass ich zu den Götzendienern gehöre und die Muslime würden mich für vogelfrei erklären" [2]). Und selbst der bedächtige Buchārī hat einer auf Abū Hurejra zurückgeführten Äusserung in diesem Sinne die Aufnahme in seinen Traditionskanon nicht versagt: „Ich bewahre vom Propheten zwei Gefässe voller Belehrungen. Den Inhalt des einen habe ich der Öffentlichkeit preisgegeben; würde ich den des anderen verbreiten, so würde man mir diese Speiseröhre hier durchschneiden" [3]).

In solchen Sprüchen wird der Widerwillen der am äusserlichen Haftenden gegen tiefsinnige Koranerklärungen bereits in die Anfänge des Islams versetzt. Die Billigung (zumal die Urheberschaft) des Propheten und der besten Autoritäten sollen jedoch zugleich die Berechtigung jener Auslegungen

Vgl. Ibn al-ʿArabī, ed. Nyberg 113

1) Vgl. *Iḥjā* I 99, 1 ff. IV 96, paenult. Von einem ungenannten Ṣūfī führt *Ghazālī* IV 298, 6 v. u. die Äusserung an: „Wenn der Mann in diesem Wissen das Ziel erreicht hat, bewirft ihn das Volk mit Steinen".

2) *Minhādsch al-ʿābidīn* (Kairo, maṭb. Chejrijja 1306) 3, 13.

3) *Kit. al-ʿilm* nr. 42; vgl. Ḏahabī, *Taḏk. ḥuff.* I 30, *ZDMG* L 488. Der Zusammenhang, in dem der Spruch bei *Ibn Saʿd* II, II 118, 4; 119, 4 erscheint, liesse darauf schliessen, dass mit den der Öffentlichkeit vorenthaltenen Mitteilungen Prophezeiungen böser Ereignisse der Zukunft gemeint sind, dieselbe Umdeutung wie *Vorlesungen* 197 (7 : 3).

für die tiefer dringenden Auserwählten beurkunden. Nicht nur von Mystikern wird folgender Spruch des Propheten angeführt: „Jeder Vers des Korans hat ein Äusseres und ein Inneres (*ẓahr wa-baṭn*); jeder Ausdruck (*ḥarf*) hat eine Grenze (*ḥadd*); von jeder Grenze gibt es einen Aufstieg (*likulli ḥaddin muṭṭala*ᶜ)" — wohl: zu höherem Verständnis. Es ist selbstverständlich, dass man diesen, in seinem letzten Teile [1]) nicht leicht verständlichen Spruch auf die Zulässigkeit, ja das Erfordernis esoterischer Koranauslegung bezogen hat [2]).

Ähnliche Lehren unterstützen die im einzelnen sich betätigende ṣūfische Koranexegese. Sie dienen ihr als Dokumente ihrer religiösen Berechtigung, als Beweise ihrer legitimen Stellung innerhalb des Bedürfnisses nach tieferem Eindringen in das Verständnis des Gotteswortes. Im Verhältnis zum fortschreitenden Ausbau der ṣūfischen Systeme ist diese Bestrebung in einer umfangreichen Litteratur zu Worte gelangt, teils in den zu einzelnen mystischen Lehrpunkten beigebrachten Koranbeweisen, teils in systematischen, den Koran von Anfang bis zum Schluss der Reihenfolge nach behandelnden Tafsīrwerken. Der grösste Teil der älteren Litteratur dieser Gattung, deren frühestes Produkt der Korankommentar des *Sahl al-Tustarī* (st. 886 oder 896) zu sein scheint [3]), schlummert noch in Handschriften. In den folgenden Darlegungen werden wir die Beispiele dem markantesten und in islamischen Krei-

---

1) Er wird in der *Nihāja* s. v. ḥdd I 209 und s. v. ṭlᶜ III 42 (und, wie gewöhnlich, von dorther im LA unter den WW. IV 115, X 109) mit verschiedenen Erklärungen angeführt. Vgl. dazu besonders für das Wort *ḥarf* die scharfsinnige Erklärung von J. Weiss in *ZDMG* LXIV 363. *Ḥarf* in der weiten Anwendung von einem ganzen Spruch: „al-Zuhrī besitzt mit vorzüglichen Isnāden ungefähr 90 *ḥarf*, die er im Namen des Propheten tradiert und die ausser ihm sonst niemand besitzt" (*Muslim* IV 101 im Kit. al-ajmān).

2) Suhrawardī *ᶜAwārif al-maᶜārif* Kap. 2 (I 52) gibt dies Ḥadīth, in dessen Isnād Philologen die Gewährsmänner sind, mit verschiedenen Erklärungen. Im *Iḥjā* I 98, 9 v. u. kürzere Fassung.

3) Brockelmann I 190, wo Kairo I² 143 nachzutragen ist; eingehendere Charakteristik *ZDMG* XL 768. Dieser Kommentar wird vom Ḳāḍī ᶜIjāḍ im Schifā häufig benutzt.

sen meist verbreiteten Werke der ṣūfischen Tafsīrliteratur entnehmen, dem in wiederholten orientalischen Druckausgaben [1]) zugänglichen Tafsīr-Werk des aus Andalusien (Murcia) stammenden Mystikers *Muḥjī al-dīn Ibn al-ᶜArabī* (geb. 1165, st. 1240), der weitaus berühmtesten Erscheinung innerhalb des arabischen Ṣūfitums.

Er verliess in seinem 35. Lebensjahre seine westliche Heimat, um viele Jahre durch weite Gebiete der Islamwelt zu wandern, überall Adepten werbend für seine tiefgründigen Lehren, bis er sich schliesslich in Damaskus niederliess, wo am Fusse des Ḳāsijūnberges, als die eines der grössten Heiligen, seine Grabesstätte noch heute das Pilgerziel der frommen Verehrer seines Andenkens ist.

Er hat seine Lehren in zahlreichen Werken vorgetragen. In einer idschāza [2]) (Überlieferungslizenz), die er einem Ejjūbidenfürsten für seine Werke erteilte, soll er 289 Titel aufgezählt haben, die aber nur einen Teil seiner litterarischen Produktion in Poesie und Prosa umfassen. Denn auch in poetische Formen [3]) hat er seine mystischen Gedanken vielfach zum Ausdruck gebracht. Vor einigen Jahren hat der bewährte Kenner der islamischen Mystik, Professor Reynold A. Nicholson eine seiner in poetische Form gekleideten Schriften „*den Dolmetscher der Sehnsucht*" mit englischer Übersetzung veröffentlicht [4]).

Seine Schriften überströmen von maszloser Grossprecherei, die ja fast begreiflich ist bei einem Mann, den das Bewusstsein erfüllt, dass er seine Belehrung nicht nur aus dem Munde der ihm erschienenen Propheten und Engel, sondern aus unmit-

---

1) Wir benutzen hier die Ausgabe Kairo 1317.

2) Brockelmann I 442, nr. 1.

3) Vgl. M. Hartmann, *Das arabische Strophengedicht*, I (Weimar 1897) 25 f.

4) *Terdjumān al-ashwāq*, *a collection of mystical odes* (London 1911). Einen *terdschumān* (Dolmetsch) nennt er sich auch in den *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Kap. 10 (Hūd, Kommentarausgabe II 44): „So wird dir die Sache klar durch die Zunge des Dolmetschers, sofern du begreifst; denn sie ist die Zunge der Wahrheit (Gottes); es versteht sie nur, wessen Verständnis Wahrheit ist".

telbarer Kundgebung Gottes, die ihm wiederholt zuteil wurde, empfangen habe [1]). Er redet öfters von seinem Verkehr mit ihm [2]). Am Schluss der hochtönenden Anpreisung der tiefen Wahrheiten seines im Jahre 595 (1199) innerhalb elf Ramaḍāntage verfassten Werkes, dem er mit Entlehnung des göttlichen Schwurobjektes in Sure 56 v. 74 den Titel „Untergangsstellen der Sterne" (*mawāḳi*ᶜ *al-nudschūm*) gab, versteigt er sich zu folgenden Worten: „Wem dies Buch in die Hand kommt, möge zu demselben, mit Gottes Beistand, Vertrauen haben, denn es ist von grossem Nutzen. Ich würde dir seinen hohen Rang nicht kundtun; jedoch ich habe Gott zweimal im Traum gesehen und da sagte er zu mir: ‚Gib meinen Dienern (den Menschen) aufrichtige Belehrung' und hier ist eben die aufrichtigste Belehrung, die ich dir bieten kann" [3]).

Von derartiger Überschwänglichkeit sind seine Werke übervoll. Er hält sich eben für einen Inspirierten, mit tiefer prophetischer Einsicht Begabten. Er wagt sogar — nicht wenig Kühnheit in muslimischer Umgebung — die Behauptung: „Wir haben uns in ein Meer (oder: in Meere) versenkt, an dessen (oder: deren) Ufer die Propheten stehen geblieben sind" [4]), ohne ins Meer tauchen zu können [5]). Er macht ja Anspruch auf den Rang des *chatm al-wilāja*, des Siegels der Heiligkeit

---

1) Kremer, *Gesch. der herrschenden Ideen des Islam* 103; Nicholson, *A Literary History of the Arabs* 399—403.

2) Darauf wird sich wohl die Zurechtweisung beziehen, die der Zeitgenosse des Ibn al-ᶜArabī, der Mystiker Schihāb al-dīn ᶜOmar al-Suhrawardī, gegen Ṣūfī's wendet, die einen unmittelbaren Verkehr mit Gott vorgeben (*ᶜAwārif al-maᶜārif* [Kap. 8] I 217).

3) *Futūḥāt makkijja* (Kairo 1329) I 134, 16 ff.

4) *chuḍnā baḥran* (*biḥāran*) *waḳafat al-anbijā bisāḥilihi* (*-hā*).

5) Ich vermute, dass Ibn al-ᶜArabī sich damit auf eine Stelle im *Iḥjā* (I 38, 19) bezieht, wo Ghazālī von der geheimen, in Büchern nicht verzeichneten Wissenschaft sagt, dass sie „das Meer sei, dessen Tiefe nicht erreicht werden kann; manchen ist es gegeben an seinen Ufern und Seiten zu schwärmen; nur die Propheten, die *aulijā* und die im Wissen festen Fuss gefasst haben, sind je nach Maszgabe ihrer Rangstufen, ihrer Vernunftkräfte und der ihnen gewährten göttlichen Bestimmung bis an seine Ufer gedrungen" (vgl. ibid. I 52, 3). Ibn al-ᶜArabī stellt sich in seiner oben angeführten Berühmung höher als diese.

(darin ist die gnostische Erleuchtung inbegriffen), die den Beruf und die Wirksamkeit des Prophetentums ergänzt [1]). Trotzdem auch er in seinen Werken, freilich in mystischer Richtung, die Wege der Spekulation beschreitet, blickt er mit Geringschätzung auf jene herab, die glauben, die Erkenntnis der Wahrheit bloss durch begriffliches Denken (*fikr*) erreichen zu können; sie sei vielmehr durch visionären Aufschwung der Seele, durch unmittelbare Intuition zu erlangen. Er spricht gern davon, dass sein erleuchtetes Wesen auch den Autoritäten der Spekulation imponieren müsse. In dieser Richtung ist wohl keine seiner Mitteilungen mehr charakteristisch, als die Erzählung über seine Begegnung mit Averroës, dem grössten Philosophen seiner Zeit. „Ich besuchte — so erzählt er wörtlich — eines Tages in Córdoba den Ḳāḍī *Abu-l-Walīd ibn Ruschd.* Nach allem, was er darüber erfuhr, welcher göttlicher Eröffnungen ich in meiner Einsamkeit teilhaftig wurde, liess er sein Erstaunen darüber merken und äusserte den Wunsch, mit mir persönlich zusammenzutreffen. Mein Vater, ein Freund des Ḳāḍī, sandte mich denn, um die gewünschte Zusammenkunft zu ermöglichen, unter irgend einem Vorwande zu ihm. Ich war zu jener Zeit ein Jüngling mit glattem Gesicht, noch keine Spur von sprossendem Backen- oder Schnurbart. Als ich bei ihm eintrat, erhob er sich liebevoll und verehrend von seinem Sitze, umarmte mich und sprach fragend das eine Wort: „J a?" (naᶜam); ich antwortete „J a!" Da steigerte sich seine Freude an mir, weil er merkte, dass ich sein Fragwort begriffen habe. Als ich nun ahnte, was ihm daran Freude bereitet, sagte ich zu ihm: „N e i n". Hierauf wurde er mismutig und seine Farbe veränderte sich. Er begann nämlich an seinen Erkenntnissen zu zweifeln und fragte: ,Wie habt

Inzwischen ist diese Stelle der Futuhât in Übersetzung mitgeteilt worden in C. Quirós Rodríguez, Averroes compendio de metafísica (Madrid 1919) XXII–XXIV

1) Schon der alte Ṣūfī *al-Ḥakīm al-Tirmiḏī* (III. Jhd. d. H. Über sein Todesjahr s. F r. K e r n in *Mitteil. d. Semin. f. Or. Spr.* XI/II 259) wagte zu behaupten, dass die *wilāja* auf höherer Rangstufe stehe als das Prophetenamt; dafür wurde er als Kāfir aus seiner Geburtsstadt ausgetrieben (Subkī, *Ṭab. Schāf.* II 20, 8 v. u.).

ihr die Sache durch Intuition und göttliche Emanation gefunden? Ist es dasselbe, was wir durch Spekulation ergründet haben?' Darauf antwortete ich: ‚Ja und Nein; und zwischen Ja und Nein entfliegen die Geister ihren Materien und die Nacken ihren Körpern'. Da wurde sein Antlitz bleich und Schaudern ergriff ihn und er setzte sich hin und rief: Nicht ist Macht und Kraft ausser bei Gott, dem erhabenen (*juḥaukil*)! Denn er begriff, was ich ihm andeutete; es war nämlich genau dieselbe Frage, die jener grosse Ḳuṭb, der Heiler der Wunden (mudāwī al-kulūm) erörtert hatte. Nachher bat er meinen Vater, mich mit ihm nochmals zusammentreffen zu lassen, damit er mir seine Gedanken vorlegen könne, um zu erfahren, ob sie mit den meinigen übereinstimmen oder ihnen widersprechen; denn er gehörte zu den Leuten des Denkens und des vernunftmässigen Ergründens und er dankte Gott dafür, dass er es erlebte, jemand sehen zu können, der in seine einsame Zelle als Unwissender eintrat und ohne jedes Studium oder Forschen oder Bücherwissenschaft aus derselben mit solchen Erkenntnissen herauskam [1]. ‚Dies ist — sagte er — ein Zustand, dessen Möglichkeit wir zwar (a priori) zugaben, den uns aber die Erfahrung (bisher) nicht (als tatsächlich) bestätigen liess. Lob sei Gott dafür, dass ich in einer Zeit lebe, in der einer von den Leuten, an denen sich dieser Zustand bewährt, und die die Schlösser seiner Tore eröffnen, vorhanden ist und Lob sei Gott dafür, der mir den Vorzug gab, einen solchen sehen zu dürfen'. Später einmal hatte ich den Wunsch, mit ihm wieder zusammenzutreffen. Da wurde er mir in einem Gesicht gezeigt, eine Gestalt, die eine schwache Scheidewand zwischen mir und ihm aufstellte; ich sah ihn durch dieselbe, er aber konnte mich nicht sehen und erkannte meinen Standort nicht, als ob er sich nicht mehr um mich kümmerte. Da dachte ich, er sei nicht befriedigt davon, was wir treiben. Ich traf auch nicht mehr mit ihm zusammen bis

1) Denselben Ausruf führt er 225, 16 v. u. mit Bezug auf sich anonym an.

er starb und dies war im Jahre 595 (1198) in Marokko; er wurde zum Begräbnis nach Córdoba überführt. Als die Leichenbahre auf das Tier gesetzt wurde, legte man die Werke des Verstorbenen als Gleichgewicht auf die andere Seite; ich stand dabei und neben mir der feingebildete Faḳīh Abu-l-Ḥusejn Muḥammed ibn Dschubejr [1]) und mein Freund, der Kopienschreiber Abu-l-Ḥakam ᶜAmr ibn al-Sarrādsch. Da wendete sich der letztere zu uns und sagte: ‚Seht ihr, womit der Imam Ibn Ruschd auf seinem Reitzeug das Gleichgewicht erhält? Hier ist der Imam und hier sind seine Taten, d. i. seine gelehrten Werke' .... Ich wollte dies zur Ermahnung und Erinnerung hier festlegen. Ausser mir ist jetzt niemand von jener Versammlung mehr am Leben" [2]).

Gern spricht er von seinem Verkehr mit den abgeschiedenen Propheten und den von ihnen erhaltenen Belehrungen. „Du mögest wissen — erzählt er [3]) — dass mich Gott während meines Aufenthaltes in Córdoba im Jahre 586 (1190) seine menschlichen Propheten und Gesandten von Adam bis Muhammed in einem Gesicht persönlich sehen liess. Da redete mich niemand von dieser Gesellschaft an als nur der Prophet *Hūd*, der mir die Veranlassung ihrer Versammlung kundgab. Ich sah ihn als beleibten Mann von schöner Erscheinung und angenehmem Umgang, in die (göttlichen) Dinge eingeweiht und sie enthüllend. Ein Beweis dafür ist mir der im Koran (2 v. 59) ihm zugeschriebene Spruch: ‚Kein Tier ist auf Erden, das er (Gott) nicht an seiner Stirnlocke ergriffe. Fürwahr, mein Herr ist auf rechtem Weg'. Welche Heilsbotschaft an die Geschöpfe wäre grösser als diese"?

Unter den zahlreichen Schriften des Muḥjī al-dīn ibn al-ᶜArabī kommt namentlich dreien, die das ganze persönliche Wesen des berühmten Mystikers, seine Aspirationen und Hal-

---

1) Der Verfasser des durch Wright—de Goeje (Leiden 1852; 1907 Gibb-Memorial) herausgegebenen und durch C. Schiaparelli (Rom 1906) ins Italienische übersetzten Reisewerkes. 2) *Futūḥāt* I 153 f.

3) *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Kap. 10, Kommentarausgabe II 49).

luzinationen am besten veranschaulichen, die hervorragendeste Bedeutung zu. Vorerst den Mekkanischen Eröffnungen *al-Futūḥāt al-makkijja*), denen einige der soeben angeführten Mitteilungen entnommen sind, eine Enzyklopädie seines mystischen Systems in 560 Abschnitten, die er damit einführt, dass er den Inhalt derselben nicht aus eigener Vernunftarbeit ergründet habe, sondern dass sie ihm bei seinem Umzug um die heilige Kaᶜba durch den Engel der Inspiration eingeflösst worden seien. Ein anderes seiner Werke führt den Titel Ringsteine der weisen Belehrungen (*Fuṣūṣ al-ḥikam*). In diesem Buch widmet er 27 Propheten von Adam bis Muhammed — der rätselhafte Vorgänger M.'s, Chālid b. Sinān al-ᶜAbsī bildet den Gegenstand der 26. — je eine Abhandlung, in denen er, in Verbindung mit phantastischen Betrachtungen über die Bedeutung jener Propheten, seine eigenen theosophischen Lehren vorträgt. Dies Buch habe ihm der Prophet in Damaskus im letzten Drittel des Muḥarram des Jahres 627 (1229) — also ungefähr im 65. Lebensjahr des Verfassers — in einem Traumgesicht übergeben. In einer Hand habe der Prophet ein Buch gehalten — diese „Ringsteine" — und dem Ibn al-ᶜArabī befohlen, es zu empfangen und den Menschen zu lehren. Freilich widerspricht jener Einstellung die Disposition des Buches, das sich in vielen Stellen als persönliches Produkt des Verfassers darstellt [1]). Er spricht auch sonst von schriftlichen Offenbarungen, die er vom Himmel her erhalten haben will und beschreibt umständlich die äussere Form dieser gegenständlichen Mitteilungen [2]). Einem solcherweise begna-

1) Es heisst z.B. im 6. Kapitel (dem isakischen Ringstein) nachdem der Verf. Sinn und Grenze der Vergottung des Gnostikers (*ana 'al-ḥakk*) auseinandergesetzt hat: „Dies ist eine Frage, die — wie mir berichtet wurde — von niemandem, weder von mir noch von irgend einem anderen (Zeitgenossen) dargelegt worden ist, ausser in diesem Buch. Dies ist eine Edelperle der Zeit und ihr Solitär. Hüte dich es (das Buch) zu vernachlässigen" (*Fuṣūṣ al-ḥikam* I 184).

2) Vgl. Kremer l. c. Über derlei Halluzinationen des Ibn al-ᶜArabī s. M. Asín Palacios, *La Psicologia segun Mohidín Abenarabi* (Actes du XIVe Congrès des Orientalistes, Paris 1906, T. III p. 137) 61 des SA.

deten Menschen konnte auch die Tätigkeit des Thaumaturgen nicht fehlen, deren Kundgebungen den Gegenstand merkwürdiger Wundererzählungen in dem um die Geschichte seines Erdenwaltens gewundenen Legendenkranz bilden.

Jedoch neben denen, die in dem „grossen Schejch" während seines Lebens und nach seinem Tode den gotterwählten heiligen Wundertäter verehrten und denen er den Ehrennamen eines *Muḥjī al-dīn* (Wiederbelebers der Religion) verdankt, hat sich anderseits eine grosse Anzahl von orthodoxen Widersachern gefunden, die den halluzinierenden Schwärmer als irreführenden Impostor, seiner Lehren wegen sogar als Ungläubigen verdammten. Seine Biographen sprechen davon, dass das Urteil über ihn zwischen seiner Bezeichnung als *zindīḳ* und *kāfir* und der als gottbegnadeten *ḳuṭb* in verschiedenen Abstufungen schwanke [1].

Die Nachwelt (mit Ausnahme intransigenter Ṣūfīfeinde, die ihn noch heute statt eines „Belebers" den „Töter der Religion" (mumīt al-dīn) nennen [2]) hat sein Andenken zu Ehren gebracht [3]. Was ihm zur Last gelegt wird, ist nicht etwa das Wesen und der Inhalt seiner Lehren — man spricht übrigens auch von bedenklichen Interpolationen, die seine Schriften erfahren haben sollen —, sondern die Kühnheit, mit der er gewagt hat, die den auserwählten Gnostikern vorbehaltenen göttlichen Geheimnisse in Wort und Schrift der grossen Öffentlichkeit preiszugeben, nach dem Grundsatz: *ifschā sirr al-rubūbijja kufr* „die Veröffentlichung des Mysteriums der Gottesherrlichkeit kommt dem Unglauben gleich"; eine Formel, mit der man auch die Verurteilung des Ḥallādsch (Vergottung des Erkennenden) entschuldigt hatte [4]. — Das Wesen seiner

---

1) Vgl. für diese schwankende Beurteilung *Maḳḳarī* I 581 ult., *ZDMG* XXXVIII 577, 12 ff.

2) Vgl. Nicolas, *Essai sur le Chéikhisme* 1. Heft (Paris 1910) 12.

3) Die entschuldigenden Urteile sind reichlich zusammengestellt in einem durch R. A. Nicholson edierten Text, *Journ. Roy. As. Soc.* 1906, 806—24.

4) Massignon, *Der Islam* III 254, Anm. 5; Ibn Tejmijja, *Madschmūʿat al-*

Lehre, als mystische Erkenntnis der für eine solche Herangereiften, haben selbst orthodoxe Autoritäten nicht bedingungslos verdammt [1]), vielmehr mit heiliger Scheu als ihrem Urteil sich entziehendes Mysterium angestaunt [2]). Ibn al-ᶜArabī hatte sich wohl alle Mühe gegeben (s. besonders das 18. Kapitel der *Futūḥāt*), das ihm gewiss nicht mit Unrecht zugeschriebene pantheistische Bekenntnis der *waḥdānijjat al-wudschūd* [3]) (Wesenseinheit des Seins) oder *al-wudschūd al-mutlaḳ* (das absolute Sein), das er an berühmte Vorgänger anknüpfen konnte, der Annahme einer Konsubstantialität des Göttlichen mit dem Natürlichen zu entziehen und es auf eine ethische Beziehung zu beschränken [4]). In der in den folgenden Jahrhunderten von seinen Anhängern — denen man mit Rücksicht darauf den Schulnamen *al-wudschūdijja* gegeben hat [5]) — hervorgebrachten Litteratur tritt der pantheistische Gedanke immer schärfer hervor und er dient den Gegnern als einer der ernstesten Anklagepunkte gegen Ibn al-ᶜArabī selbst und seine Nachfolger.

Für unseren Zweck kommt hier vornehmlich sein systematischer Korankommentar in Betracht, eine Rennbahn

---

rasā'il al-kubrā (Kairo, Scherefijja 1323) II 98, wo die Ḥallādsch-Frage ausführlich erörtert ist; vgl. *Iḥjā* IV 234, 12 v. u.

1) Der Sunna-Purist al-ᶜAbdarī begleitet — mit obigem Vorbehalt — seinen Namen mit der Eulogie: *raḥimahu Allāh wa-nafaᶜa bihi* (Madchal ed. Alexandrien I 17, 8).

2) Interessant ist die Art, in der ihn der hochorthodoxe Ḏahabī rettet: Er sei ein in Ṣūfitum und Askese versunkener Mann gewesen, der hungerte und die Nächte durchwachte, so dass sein Vorstellungsvermögen schadhaft wurde und er in seiner Phantasie unwirkliche Dinge sah, deren Vorhandensein er vermeinte (Sujūṭī, *Tabak. mufass.*, ed. Meursinge 38 nr. 115).

3) Vgl. Martin Schreiner, *Beiträge zur Geschichte der theolog. Bewegungen im Islam* (Leipzig 1899) 53—61 = *ZDMG* LII 518 ff. Eine vortreffliche Darstellung einiger bisher weniger beachteten Seiten der vielverzweigten Gedankengänge des I. a. ᶜA. gab vor kurzem Tor Andrae, *Die Person Muhammeds* 339—357.

4) Nicholson, *A Literary History of the Arabs* 403.

5) ᶜAlī al-Ḳārī, Kommentar zu *al-Fiḳh al-akbar* 75, 2. Damit hängt wohl der Titel einer die Lehren des Ibn al-ᶜArabī bekämpfenden Schrift desselben Ḳārī zusammen: *al-risāla al-wudschūdijja* (Nicholson, Einleitung zu Terdschumān al-aschwāḳ, p. IV).

allegorischer Interpretationskunst [1]). Orientalische Litteraturberichte lassen ihn vorerst ein grosses ṣūfisches Tafsīrwerk [2]) verfasst haben, das er jedoch bloss bis zur 18. Sure gebracht haben soll. Das zu Ende geführte kürzere Werk stellen sie in eine Reihe mit gewöhnlichem, nicht allegoristischem Tafsīr [3]). Als ob es mit seiner Allegorese und Buchstabensymbolik ihrer hochgespannten Mysterienerwartung nicht vollauf genügte. Er selbst bezieht wohl auch auf dies Werk, was er in der Einleitung zu den „Mekkanischen Eröffnungen" von seinen Schriften im allgemeinen rühmt: „Wisse, dass alles, was ich in meinen Vorträgen und Werken ausspreche, der Schatzkammer des Korans entstammt; denn die Schlüssel zu seinem Verständnis und zur Belehrung aus demselben sind mir übergeben worden".

In einem sehr bemerkenswerten Kapitel (dem 54.) der Eröffnungen [4]) setzt sich Ibn al-ᶜArabī mit den „formalistischen Gelehrten" (*ᶜulamā al-rusūm*) — eine Bezeichnung, die er (wie manches andere) wahrscheinlich dem Ghazālī entlehnte [5]) — auseinander. Er beklagt ihre feindselige Gesinnung gegen die gottsuchenden Ṣūfīs. „Unter allen Geschöpfen Gottes gibt es keine, die härter und feindlicher als diese *ᶜulamā al-rusūm* wären gegen die Leute Allahs, die sich seinem Dienste widmen, die ihn erkennen auf dem Wege göttlicher Eingebung, die er mit der Kenntnis seiner an seinen Geschöpfen bekundeten Geheimnisse begabt und denen er das

---

1) Über die Gesichtspunkte des *ẓāhir* und *bāṭin* in den göttlichen Offenbarungen spricht er sich aus in den *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Kap. 25 (Moses; II 287 ff.).

2) Sein Umfang (wohl der des ausgeführten Teiles) wird mit 60, der des vorhandenen Tafsīr mit 8 Teilen (asfār) angesetzt. Die Existenz des grösseren Werkes ist nicht nachgewiesen. Schriften über einzelne Koranstellen bei Brockelmann I 442 f.- nr. 4, 5, 55.

3) *H. Ch.* nr. 3177 (ed. Flügel II 348).

4) I 278—281.

5) S. *Der Islam* IX 145 und den Buchtitel bei Brockelmann I 442, nr. 9. Über dies Verhältnis des Ibn al-ᶜArabī zu Ghazālī vgl. M. Asín Palacios in der S. 221, Anm. 2 angeführten Schrift, besonders auch in dessen Abhandlung *Mohidín* im Homenaje à Menéndez y Pelayo (Madrid 1899).

Verständnis des wahren Sinnes seines Buches und der Hindeutungen (ischārāt) seiner Rede erschlossen hat. Jene sind diesen Leuten gegenüber dasselbe, was die Pharaonen gegenüber den Gottesgesandten waren".

Der Ausdruck „Hindeutungen" (*ischārāt*) wird — wie Ibn al-ᶜArabī bekennt — als captatio für die gewöhnlichen Gelehrtenkreise angewandt, um für die allegorische Deutung des Korans unter der Flagge dieser harmlos klingenden Bezeichnung Duldung zu ermöglichen. Dies gilt auch für andere ṣūfische termini, die zum selben Zwecke pro foro externo angewandt werden, während die Ṣūfīs in ihrem intimen Verkehr unter einander ganz andere Ausdrücke benützen. Aus dieser Rücksicht nennen sie ihre allegorischen Deutungen nicht *tafsīr*, was als Anspruch auf exegetische Feststellungen betrachtet werden könnte, sondern nur „Hindeutungen" „aus Vorsicht vor den üblen Nachreden jener Gelehrten, die sie aus Unkenntnis der Wendungen der Rede der Wahrheit, solcher Erklärungen wegen als Ungläubige verschreien würden". Sie folgen hierin dem durch Gott gegebenen Beispiel. Auch er hat ja die tiefen Wahrheiten seiner göttlichen Rede, die nur denen offenbar werden, denen er dafür die Augen des Verständnisses geöffnet hat, in die Sprache des gewöhnlichen Volkes gekleidet. Die *ᶜulamā al-rusūm*, die jede allegorische Erklärung des Korans ablehnen, sollten doch bedenken, dass auch sie in der Deutung der Koranstellen nicht einig sind; sie sollten demnach auch den Allegorikern das Recht ihrer eigenen Ansicht nicht streitig machen. Trotzdem schmähen sie die Leute Gottes, wenn sie von ihnen Dinge hören, die ihrem Verständnis verborgen sind; sie anerkennen jene gar nicht als ᶜulamā, denn Wissenschaft könne nach ihrer Ansicht nur durch die gemeinhin als solche bezeichnete Feder erlangt werden, während unsere Genossen ihr Wissen durch unmittelbare göttliche Eingebung erhalten haben"..... „Wo ist ein solcher Gelehrter des Unwesentlichen gegenüber dem Spruch des ᶜAlī, der von sich sagen konnte, dass er, wenn er über die Fātiḥa reden

wollte, dabei siebzig Kamellasten [1]) von Erklärungen zustande brächte? Welch weiter Abstand waltet ob zwischen jemandem, der seine willkürliche Meinung lehrt und dem, der sich darin auf göttliche Eingebungen stützt! Es gilt von ihnen was *Abū Jazīd al-Bisṭāmī* zu ihrer Charakterisierung sagt: Ihr habt euer Wissen als Totes von Toten, wir hingegen haben es von dem Ewiglebenden erhalten. Unseres gleichen sagt: „Mein Herz hat mir tradiert im Namen meines Gottes"; ihr aber sagt: „Überliefert hat es mir N. im Namen des N., dieser wieder von N." Und fragt man euch, wo diese N. seien, so antwortet ihr: sie seien längst gestorben. Demnach gebührt unseren Genossen die Bezeichnung als *faḳīh* eher als jenen; denn jene sind es, die im Sinne der Mahnung Gottes (9 v. 123 *lijatafaḳ-ḳahū fi-l-dīni*), innere Einsicht in die Religion gewinnen, und zu Gott rufen im Sinne der inneren Einsicht (12 v. 108 *ᶜalā baṣīratin*)" [2]).

Nichtsdestoweniger hat sich eben Ibn al-ᶜArabī nicht gescheut seinen allegorischen Korankommentar als *Tafsīr* in die Welt zu senden. Freilich erschöpft dies Werk seine exegetische Tätigkeit nicht und die in demselben gebotenen mystischen Deutungen reichen nicht in die tiefen Abgründe, in die er sich mit den Koranversen in anderen Werken versenkt. Es herrscht überhaupt etwas Einseitigkeit in seiner Koranallegorie; es ist ein enger Kreis, in dem er die tiefen Deutungen der schlichten Koranerzählungen sich bewegen lässt; zumeist drehen sie sich um die Vorgänge des Seelenlebens, den Entwickelungsgang der Erwerbung wahrer Erkenntnisse und die Modalitäten der Selbstkundgebung Gottes in der kreatürlichen Welt.

Er findet z. B. *ischārāt* in der Erzählung von der Aus-

---

1) Über solche litterarische Umfangsbestimmung *Muh. Stud.* II 180, Anm. 4. Der Dichter *al-Muḥāṣir* schätzt auch die Schwere seiner Sünden als das Gewicht einer Kamelladung, L A s. v. ḳṣṣ, VIII 57, 7 v. u.

2) Ein ähnlich hartes Urteil des Ibn al-ᶜArabī über mutakallimūn s. *Der Islam* IX 153.

setzung des Moseskindes (28 v. 6 ff.). Die Kiste *(tābūt)*, in die Moses gelegt wird, bedeute seine menschlichen Anlagen *(nāsūtuhu)* mit ihren leiblichen Sinnen und geistigen Kräften (Vorstellungsvermögen u. a.). Das Wasser, in das Moses ausgesetzt wurde, ist die höchste Erkenntnis. Nur durch Vermittlung der ersteren konnte Moses, und kann auch jeder andere Mensch in letztere eindringen. Auch die säugende Mutter erhält ihre Stelle in dieser phantastischen Deutung. Dass der kleine Moses alle Ammen bis auf seine eigene Mutter zurückwies (v. 11), soll darauf deuten, dass er als Prophet die früheren Gesetzgebungen aufheben werde u. s. w. [1]).

Der Vogel, den Jesus aus Thon bildet und der, nachdem er in die Form desselben haucht, zu einem wirklichen lebendigen Vogel wird (3 v. 43; 5 v. 110) bedeute die erst durch ṣūfische Erziehung und Läuterung zur Erkenntnis der Wahrheit sich vorbereitende, sich nach derselben sehnende, aber vorerst noch an das Irdische (Thon) gefesselte Seele. Durch das Einhauchen der göttlichen Wissenschaft wird sie erst ein lebendiger Vogel d. h. eine tätige Seele, die auf den Flügeln der Sehnsucht sich zu dem Göttlichen emporschwingt.

Komplizierter ist die Allegorisierung von 7 v. 50 [2]): [Wir brachten ihnen ein Buch, das wir nach Wissen einteilten (erklärten)]; das ist der menschliche Körper, der in Gliedmassen, Organe und Sinne eingeteilt ist, die nach Massgabe des göttlichen Wissens zur Vervollkommnung geeignet sind. — [Warten sie auf etwas anderes als seine Deutung?] d. h. *ta'wīl*, seine Zurückführung; wohin er (der Körper) endlich zurückkehrt, indem er verwandelt wird in Formen und Gestalten die seinen (hier auf Erden betätigten) Eigenschaften und Glaubensvorstellungen entsprechen, wie es heisst (6 v. 140): „er wird ihnen

---

1) *Fuṣūṣ al-ḥikam* Kap. XXV (II 269. 281).

2) Zwischen eckige Klammern sind die den Erklärungen zugrunde liegenden Korantexte gesetzt. Wenn nicht auf ein anderes Werk als Quelle hingewiesen wird, stehen die hier angeführten Erklärungen im Tafsīr-Werk des Ibn al-ʿArabī zu den betreffenden Koranstellen.

vergelten ihre Eigenschaft (waṣfahum)", und wie es ferner heisst (17 v. 99): „wir erwecken sie am Tag der Auferstehung auf ihren Gesichtern (liegend), blind, taub und stumm". — [Fürwahr euer Herr ist Allah, der die Himmel und die Erde in sechs Tagen erschaffen hat] d. h. er verhüllte sich in die Formen des Himmels, der Geister und der Welt der Körper während 6000 Jahren, wie es heisst: (22 v. 46): „Ein Tag ist bei deinem Herrn wie 1000 Jahre von dem, was ihr zählet", d. h. von der Erschaffung Adams an bis zur Zeit des Muhammed. Denn Schöpfung ist die Verhüllung Gottes in die kreatürlichen Erscheinungsformen [1]). Dieser Zeitraum bedeutet die Zeit vom Zyklus des Verhülltseins bis Beginn des Offenbarwerdens, welches die Zeit des Abschlusses der Prophetie und des Anbruches der Heiligkeit (al-wilāja) ist [2]), wie der Prophet sagte: „Die Zeit hat sich zurückgewendet, wie sie war am Tag als Gott Himmel und Erde erschuf". Denn der Beginn des Verhülltseins in der Schöpfung ist das Ende des Offenbarwerdens, und wenn das Verhülltsein in das Offenbarwerden übergeht, kehrt sie zur ersten Schöpfung zurück und das Offenbarwerden wird vollständig durch das Erscheinen

---

1) Sonst gilt den Ṣūfī's der in ihren Kreisen entstandene Ḥadīthspruch, in welchem sie Gott sagen lassen: „Ich war ein verborgener Schatz (*kanzan machfijjan*) gewesen, und ich wünschte dass ich erkannt werde, da schuf ich den Menschen". Auf diesen in der Ṣūfīlitteratur überaus häufig angeführten Spruch (vgl. den türkischen Ṣūfīdichter ʿAskarī in G. Jacob's *Türkischem Hilfsbuch*³ I 63, 6; 66, 6) beruft sich auch der Timuride Schāhrukh in seinem ihn zur Annahme des Islams auffordernden Schreiben an den Kaiser von China (T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*² [London 1913] 299). Einen Kommentar mit behā'istischer Tendenz schrieb über dies Ḥadīth *ʿAbbās Efendi*, Sohn des Behā Allāh (Browne in Journ. R. As. Soc. 1892, 438).

2) In den ṣūfischen Systemen wird die Periode der Prophetie, deren Abschluss Muhammed ist, durch die der *wilāja* abgelöst, vertreten durch die heiligen, mit geheimnisvollen göttlichen Gnadengaben des Wissens ausgestatteten Gnostiker, die ihren Höhepunkt im „Siegel der *wilāja*" (*chātam al-aulijā*) erreicht. Ibn al-ʿArabī, der diese Würde für sich selbst in Anspruch nimmt, gibt tiefgehende Erörterungen über das Verhältnis des Prophetenamtes zur wilāja, dem er geneigt ist, in gewissem Sinne, einen höheren Rang gegenüber ersterem zuzueignen, worüber jetzt ausführlich handelt Tor Andrae, Die Person Muhammeds u. s. w. 325—332.

des Mahdī zum Abschluss von sieben (Welt-)Tagen. Darum sagen sie: die Dauer der Welt ist 7000 Jahre. — [Dann strebte er dem Throne zu], dem Throne des muhammed'schen Herzens, indem er sich in demselben in vollkommener Weise manifestierte mit allen seinen Attributen. — [Er lässt die Nacht den Tag verhüllen] die Nacht des Körpers und die Finsternis der Natur verhüllt den Tag des Glanzes des Geistes; [sie sucht ihn emsig] durch die Aufnahmefähigkeit und Disposition (des Körpers), durch das Gleichmass seines Temperamentes; [und er schuf die Sonne] den Geist, [den Mond] des Herz, [und die Sterne] die Sinne.

Ein auf kleinerem Umfange hervortretendes Beispiel: 20 v. 18 ff., wo die Erscheinung Gottes im Dornbusch erzählt wird:

[Was hast du hier in deiner Rechten o Moses?]: dies ist eine Hindeutung auf die (animalische) Seele, die der Intellekt in der Hand hält. Dieser ist nämlich die rechte Hand, durch die der Mensch die Gaben von Gott empfängt und womit er seine Seele zügelt. — [Er — Moses — sprach: Es ist mein Stab, auf den ich mich stütze] d. h. ich stütze mich darauf in der Welt der Intuition und der Aneignung der Vollkommenheit und des Wandelns zu Gott hin und der Angleichung an seine Eigenschaften; nämlich: diese Bestrebungen sind nur mit ihr (der Seele) möglich; [mit dem ich die Blätter abschlage für meine Heerde], ich schlage damit ab die Blätter der nützlichen Kenntnisse und der Gesetze der praktischen Tugenden von dem Baume des Geistes, indem sich in der Seele die Denkkraft über die Heerde der animalischen Kräfte bewegt. [Und er dient mir noch zu anderen Bedürfnissen], nämlich zur Aneignung der (mystischen) Stationen und zum Streben nach den (ekstatischen) Zuständen und Gaben und (dem Erleben) der göttlichen Manifestationen .... [Er sprach: Wirf ihn hin, o Moses!]. Befreie sie (die Seele) von dem Zwang des Intellekts! [Da warf er ihn hin] d. h. nachdem sie teilhatte an dem Leuchten der Manifestation der göttlichen Gewalt (ḳahr) gab er ihr völligen Abschied. [Und siehe da ward er eine

Schlange, die fortlief] d. h. eine Schlange, die sich bewegte durch die Kraft des θυμός *(al-ghadab)*; die Seele Moses war von starkem Zorn erfüllt; als er nun die Stufe der Manifestationen der göttlichen Attribute (*tadschallijāt al-ṣifāt*) erreichte, so war es die notwendige Folge seiner Eignung, dass ihm in reichlicherem Masse die Manifestation der Gewalt (*ḳahr*) zuteil werde. Es wurde nun sein Zorn, dadurch dass er in die göttlichen Attribute absorbiert war, in göttlichen Zorn und Gewalt verändert; d. h. der Stab (seine Seele) wurde zur Schlange, die alles, was ihr in den Weg tritt, verschlingt. [Er sprach: Nimm sie auf] d. h. Zügle sie mit deiner Vernunft. [Wir werden sie in ihren früheren Zustand zurückbringen] d. h. sie wird tot und wieder zur Stufe der vegetativen Kraft zurückrücken, die kein Fühlen und kein Verlangen hat. Weil sie Moses in der Erziehung bei Schuᶜejb (Jethro) getötet und sie den vegetativen Kräften gleich gemacht hatte, wird sie Stab genannt. Darum wird erzählt, dass ihm Schuᶜejb diesen Stab gegeben hat.

[Und schliesse deine Hand fest an deine Seite] d. h. füge deine Vernunft an die Seite deines Geistes, der wie dein rechter Flügel ist, damit du mit dem Licht der göttlichen Leitung erleuchtet werdest. Denn die Vernunft wird durch ihren zum Zweck der Ordnung der irdischen Interessen geschehenden Anschluss an die (animalische) Seele und an ihre Seite, welche die linke Seite ist, getrübt und mit dem Vorstellungsvermögen vermengt. Sie wird nicht erleuchtet und empfängt nicht die geistlichen Gaben und die göttlichen Wahrheiten. Darum befiehlt Gott dem Moses, dass er die Vernunft an die rechte d. h. an die Seite der Geistes anschliesse, damit sie rein werde und das heilige Licht erhalte. — [Du wirst sie weiss herausziehen] erleuchtet durch das Licht der göttlichen Leitung und die Strahlen des heiligen Glanzes, [ohne ein Übel] ohne Fehl und Krankheit, die ihr durch die Vorstellung und Phantasie verursacht würden.

5 v. *70*: Würden die Schriftbesitzer glauben und gottes-

fürchtig sein, so würden wir ihnen ihre Missetaten verzeihen und sie in die Gärten der Wonne eintreten lassen; würden sie die Taurāt und das Indschīl erfüllen und was ihnen von ihrem Herrn geoffenbart wurde, so würden sie essen von dem was über ihnen ist und was unter ihren Füssen ist; d. h. es würde ihnen gar nichts versagt sein. Ein so einfacher Sinn ist dem Mystiker natürlich nicht wahrscheinlich. Gott muss die Kunde der Menschen mit etwas Tieferem bereichert haben. Und Ibn al-ᶜArabī bekommt folgenden Sinn heraus: [Wenn sie die Taurāt erfüllen würden], durch das Innewerden der äusseren Kenntnisse, durch die Beachtung der Erfordernisse der tätigen Manifestationen Gottes (tadschallijāt al-afᶜāl) und (wenn sie) in ihrem Verkehr ihre Gesetze beachten würden; [und das Indschīl] durch das Innewerden der innerlichen Erkenntnis und durch die Beachtung der Erfordernisse der Manifestationen der göttlichen Attribute (*tadschallijāṭ al-ṣifāt*) und der damit zusammenhängenden Gesetze [und festhielten daran, was ihnen geoffenbart wurde] von der Wissenschaft des Entstehens und der Rückkehr und der Einheit der Natur und der transzendenten Welt, welche die Welt der göttlichen Namen ist: [so würden sie essen von dem, was über ihnen ist] d. h. es würden ihnen von der hohen geistigen Wissenschaft verliehen werden die metaphysischen Kenntnisse und die intellektuellen sicheren Wahrheiten, und Gewissheiten, durch die allein sie zur Erkenntnis Gottes und der transzendenten Welt hingeleitet werden [und was unter ihren Füssen ist] d. h. von der niederen, körperlichen Welt (würden ihnen verliehen werden) die Naturerkenntnisse und die sinnlichen Begriffe, durch die sie zur Erkenntnis der Natur hingeleitet werden. So würden sie demnach Gott erkennen mit seinen äusserlichen und innerlichen Namen, ja mit allen seinen Namen und Attributen und dadurch die Stufe beider Arten des Einheitsbekenntnisses (nämlich des äusserlichen und des mystischen) erreichen.

Die Mystiker haben, wie wir bereits (S. 199—200) angedeutet

haben, keine koranische Erzählung mit mehr Vorliebe in den Kreis ihrer Betrachtung gezogen als 20 v. 12, den an Mose ergangenen Befehl Gottes: „Ziehe aus deine beiden Schuhe [1]), denn du bist im geheiligten Tal" [2]). Die beiden Schuhe, das geheiligte Tal boten sich ungesucht als Anknüpfungspunkte symbolischer Betrachtung dar und riefen eine grosse Menge mystischer Deutungen hervor [3]). Auch Ibn al-ᶜArabī wühlt völlig in dem hier sich darbietenden Stoff. Nachdem er vorerst an den beiden Schuhen (= Koran und Sunna; ẓāhir und bāṭin) eine Allegorisierung der durch das Gesetz für das ṣalāt vorgeschriebenen körperlichen Leistungen (rukūᶜ, sudschūd, u. s. w.) durchführt, findet er für die in jenem Verse erzählte Theophanie einen das Gebet weit überragenden geistigen Verkehr mit der Gottheit. Die Schuhe Moses seien nach der Tradition aus der gegerbten Haut eines verendeten Esels verfertigt gewesen [4]). Moses sollte nun zur Erfassung der ihm

1) Der Prophet legte seine Sandalen ab, ehe er die Kaᶜba betrat (*Ibn Saᶜd* II, I 128, 26), ein frommer Brauch, den man bereits in die heidnische Zeit verlegt hat (al-Azraḳī, *Gesch. d. Stadt Mekka* I 118, 10).

2) Ein andalusischer Mystiker *Abu-l-Ḳāsim b. Ḳasī* (s. Enzyklop. d. Isl. II 417*b*) verfasste ein Buch u. d. T. *Chalᶜ al-naᶜlejn* (das Ausziehen beider Schuhe), das Ibn al-ᶜArabī (*Futūḥāt* I 312, 18) zitiert. Schaᶜrānī (*Laṭā'if al-minan* II 29, 3) warnt vor dem Studium dieses Buches, weil es sich in viel zu hohen Sphären bewege als dass es dem Verständnis zugänglich sei (*li-ᶜuluww marāḳīhi min al-fahm*). Es wird auch in einem Index librorum prohibitorum (Arab. Hschr. d. Biblioth. nationale nr. 1319 fol. 39*a*) angeführt, in welchem die Liste des Schaᶜrānī benutzt und erweitert ist; der Verf. zitiert Sch., fol. 40*b*. — Vom selben Abu-l-Ḳāsim führt Ibn al-ᶜArabī (*Fuṣūṣ al-ḥikam* Cap. XXI, Zakarijjā) eine Theorie über die Gottesnamen an. Ein indirektes Zitat daraus auch bei Ḳasṭallānī VII 261, 2 (zu Buch. Tafsīr nr. 167).

3) z. B. Suhrawardī, *ᶜAwārif al-maᶜārif* Kap. XXIV (a/R des Iḥjā II 151) „das Ausziehen beider Schuhe der animalischen Seele und des Herzens (um zur Intuition emporsteigen zu können)".

4) *Min dschildi ḥimārin mejjitin*. S. das Ḥadīth in *Muwaṭṭa* IV 110, 5 über die Bekleidung des Moses. Ich muss es dahingestellt sein lassen, ob in dieser Betonung der Herkunft des Schuhleders der Rest einer alten Vorstellung erhalten sei; unter den Beschränkungen, denen bei den alten Römern die Frau des flamen dialis, die flaminica unterworfen war, gehörte auch, dass das Leder ihrer Schuhe nur von einem geschlachteten, niemals von einem eines natürlichen Todes verendeten Tier genommen werden durfte (nach Frazer, *Taboo*, the burden of royalty 13).

zuteil werdenden Gotteserscheinung sich dreier Hindernisse entledigen: die Haut bedeute das Äusserliche (ẓāhir); der Esel die Unvernünftigkeit; der Tod die Unwissenheit; denn nur das Wissen sei das Lebendige [1]).

Die Erzählung von Josef und seinen Brüdern in Sure 12 wird zu einem allegorischen Drama der Seelenkräfte. Es genügt wohl, wenn ich die mitwirkenden Personen markiere. Josef ist das empfängliche Herz, von unendlicher Schönheit, geliebt von seinem Vater Jakob, dem Intellekt, beneidet von seinen Halbbrüdern, d. i. von den fünf inneren und den fünf äusseren Sinnen, wozu noch der θυμός und die ἐπιθυμητική kommen; dies wären zwölf, aber der Brüder sind elf; es ist nämlich von den inneren Sinnen die Gedächtniskraft auszuscheiden, die dem HerzJoseph nicht Hass entgegenbringt. Der Hass der Sinne kommt daher, weil sie Joseph (das Herz) zu ihren Lüsten herabziehen und ihn (es) an dem Gebrauch der Denkkraft verhindern wollen, wodurch Joseph (Herz) Kenntnisse und gute Qualitäten zur Erreichung der Vollkommenheit erwerben könnte. — Der Bruder, den der Vater neben Joseph liebhat, ist die λογιστική; beide sind Söhne der Rachel d. i. der tadelnden Seele (*al-nafs al-lawwāma*), mit der Jakob (der Intellekt) nach dem Tode (sic!) der Lea, d. i. die gebietende Seele (*al-nafs al-ammāra*), sich vereinigt. Aus diesen Personen wird nun das Drama aufgebaut und auch allen in der Folge auftretenden Personen wird ihre psychologische Rolle angewiesen, der Zalīkha, den beiden Kerkergenossen, dem Bäcker und dem Mundschenk, dem König selbst u. s. w.

Die Abhängigkeit des Ṣūfismus von der neuplatonischen Philosophie macht es leicht verständlich, dass Ibn al-ᶜArabī, wie wir sehen konnten, häufig mit Gedanken und Theorien der griechischen Philosophie arbeitet, und dieselben in Koranverse hineinlegt. Man wird dabei an die Charakteristik erin-

1) *Futūḥāt* I 193.

nert, die Porphyrius von der allegorischen Bibelauslegung des Origenes gibt, dass er griechische Gedanken auf die jüdischen Schriften übertrage [1]). Aus den Schriften der islamischen Philosophen war auch dem Ibn al-ᶜArabī die im gesammten Ṣūfismus als sehr willkommen aufgenommene Viererzusammenfassung der Haupttugenden durch Plato und ihre Verknüpfung mit den Seelenteilen bekannt. Wie andere islamische (auch jüdische) Neuplatoniker [2]) hat er sich dieser, übrigens auch der Philosophie fremden Leuten zugemuteten [3]) ethischen Theorie bemächtigt und sie durch Muhammed auf Gottes Geheiss künden lassen. 2 v. 172 werden nämlich die Eigenschaften des Frommen in folgender Weise aufgezählt: [Wer.... das Almosen leistet] dies gehört in die Reihe der Enthaltsamkeit (ᶜiffa, was gewöhnlich die Stelle der σωφροσύνη einnimmt), welches die Vollkommenheit der begehrenden Seelenkraft ist; [und die welche ihr Bündniss erfüllen, wenn sie ein solches eingegangen sind], dies gehört in die Reihe der Gerechtigkeit, die eine notwendige Folge ist der Weisheit, die die Vollkommenheit der denkenden Seelenkraft ist...; [die ausdauern in Unglück, Not und Drangsal], dies gehört zur Tapferkeit, die die Vollkommenheit der zorneifrigen Seelenkraft ist.

Die allegorische Methode trifft nicht nur die erzählenden und lehrenden, sondern in breitem Umfang auch die gesetzgebenden Teile des Korans. Dies kann uns schon ein verhältnismässig sanftes Beispiel zeigen, das kein rituelles oder juristisches, sondern ein humanitäres Gesetz des Korans betrifft.

Wenn nämlich 2 v. 172 vom Tugendhaften gesagt wird, dass er „von seiner Habe gebe den Verwandten und den

---

1) Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*³ (1915) I 470.

2) Vgl. *Buch vom Wesen der Seele* 18*.

3) Sie wird im *Iḥjā* IV 412, im Namen des Schāfiᶜī angeführt. Auch in dieser Fassung entspricht *ᶜiffa* der σωφροσύνη; die ἀνδρία wird mit *ḳuwwa* (Kraft) wiedergegeben.

Waisen und den Armen und den Wandersleuten und den Bettlern und den Gefangenen" so befriedigt nach Allegorien ausspähende Mystiker dieser einfache humanitäre Sinn allein nicht; es müsse auch Tieferliegendes darin stecken. Unter Vermögen sei das Wissen zu verstehen, das die Habe des Herzens ist...; die Verwandten seien die geistigen Kräfte, denen wir doch nahe stehen; die *Waisen* wieder seien die Kräfte der (animalischen) Seele, die (gleich Waisenkindern) verlassen sind vom Lichte des Geistes, der der wirkliche Vater ist; die Armen seien die physischen Kräfte, die fortwährend auf die Wohlfahrt des Körpers vertrauen (dā'imāt al-*sukūn* li-thawāb al-badan; *sukūn* — Ruhen — vom selben Stamme wie *miskīn*, der Arme); ihre Wissenschaft ist die Wissenschaft der guten Eigenschaften und der vorzüglichen Lebensführung. Wenn nun der Mensch gesättigt ist mit den Kenntnissen, Wissenschaften und guten Sitten und frei geworden ist von (den Lüsten) seiner (animalischen) Seele, lässt er jene auf die Wandersleute ausströmen, die sind die auf dem „Wege" wandernden Adepten (*al-sālikūna*); endlich die Gefangenen, deren Auslösung empfohlen wird, seien jene, die bei der materiellen Welt und ihren Lüsten sich in Sklaverei befinden; deren Befreiung werde im Korangebot zur Pflicht gemacht.

Diese die Geistesanlage des Orientalen anmutende Richtung der Textauslegung hat, freilich in Form von Scharfsinnsport, auch auf die Erklärung ganz profaner Litteraturstücke bis in die neueste Zeit ansteckende Wirkung geübt. Man könnte hiefür kein bezeichnenderes Beispiel anführen, als das des seinerzeit sehr angesehenen Schejchs *Aḥmed al-Sidschā'ī* (st. 1783)[1]), der zu dem bekannten ägyptischen Kinderliedchen vom „Abū Ḳirdān, der ein feddān anbaute, die Hälfte mit Malven, die Hälfte mit Eierpflanzen[2]).... da kam

1) Seine Biographie und die Liste seiner überaus zahlreichen (auch mystischen) Werke bei 'Alī Mubārak, *Chiṭaṭ dschadīda* XII 9 ff.

2) S. *ZDMG* XXX 613 den Anfang des Gedichtchens.

ein gindī und fragte: Was hast du bei dir?... dann suchte er im Lehm, fand ein Messer, schlachtete seine Kinder und wurde ganz verarmt" — eine allegorische Erklärung verfasste, in welcher die Pflanzen, der Polizeimann, der Lehm, das Messer u. s. w. zu Exponenten von Seelenkräften und -neigungen gemacht werden [1]).

* * *

Wenn wir Ibn al-ᶜArabī bisher durch verschiedene Anwendungsarten seiner verschlungenen allegorischen Exegese begleitet haben, so dürfen wir, im Anschluss daran, zur vollen Charakteristik seiner Methode, die Hervorhebung eines für ihr Verständnis und ihre Würdigung entscheidenden Zuges nicht übergehen, den er mit anderen Pflegern dieser mystischen Auslegungsweise teilt.

So hat z. B. Ghazālī dem Gedanken entschiedenen Ausdruck gegeben, dass die allegorische Interpretation dem Wirklichkeitswert der wörtlichen Auslegung nicht mit aufhebender Absicht gegenüberstehe. Vielmehr sei ihre Aufgabe nur die, die Wirkung des Wortlautes für die Auserwählten auf eine höhere Stufe zu erheben und den Umfang seines lehrenden Inhaltes zu bereichern. In der bereits (S. 199) erwähnten „Nische der Lichter" in der er sich in die fast grundlosen Tiefen mystischer Auslegung versenkt, lässt er seiner Erklärung des „Ausziehens beider Schuhe" (oben S. 199—200) das nach seiner Auffassung für alle Allegorie geltende hermeneutische Gesetz folgen: „Mögest du aus diesem Beispiel und seiner symbolistischen Methode nicht folgern, dass ich die äusseren Bedeutungen aufhebe (*rafᶜ al-ẓawāhir*) und von ihrer Zersetzung überzeugt sei, so dass ich etwa meinte, es sei nicht von zwei wirklichen Schuhen des Moses die Rede, deren Ausziehen ihm befohlen worden sei. Da sei Gott vor! Denn die Beseitigung des äusseren Wortsinnes wäre je identisch mit

1) Kairoer Katalog IV 290, 13; auch in einem mir vorliegenden Steindruck (o. O. u. J.) erschienen.

der Meinung der *Bāṭinijja*, die an einem Auge blind, bloss auf eine der beiden Welten blicken, und in tiefer Unwissenheit den Parallelismus (*al-muwāzana*) derselben nicht erkennen. Gleich wie einerseits die absolute Zurückweisung der Geheimnisse (*asrār*) den Ausleger als Grobsinnlichen (*ḥaschawī*), die ausschliessliche Beachtung des inneren Sinnes ihn als *bāṭinī* kennzeichnet, so ist jener, der beide Erkenntnisarten verbindet, der Vollkommene (*kāmil*). ..... Ich sage: Moses verstand unter dem Befehl die beiden Schuhe auszuziehen, dass er den Gedanken an beide Existenzen von sich werfe; er erfüllte dabei jedoch wörtlich den Befehl Gottes, indem er dadurch den inneren Sinn desselben äusserlich versinnbildlichte". Ebenso verhalte es sich mit dem Worte des Propheten: „Die Engel betreten nicht ein Haus, in dem sich ein Hund oder ein Bildnis befindet". Gemeint ist damit das Haus des Herzens, in das der Leidenschaft nicht Einlass gewährt werden möge. Dies berechtigt aber niemanden zur Folgerung, dass man nun wirkliche, körperliche Hunde im Hause halten dürfe, da doch in der Mahnung des Propheten psychische Hunde gemeint seien [1]). Der Vollkommene wird auch die kleinste Einzelheit des äusseren Gesetzes nicht vernachlässigen, wenn er auch den wahren, symbolischen Sinn desselben kennt. Das Gegenteil ist die Torheit der Anomisten [2]), die das Wesen des tieferen Sinnes der Gesetze so verstehen, dass ihre dem Wortsinn entsprechende Erfüllung aufgehoben, null und nichtig sei [3]). Alsob man auch hier einen Widerhall der bekannten Belehrung des Philo (De migratione Abr. 16, 89—93) vernähme. „Während sie — so wird die jüdisch-hellenistische Philosophie

---

1) Dies erklärt er auch im besondern *Iḥjā* I 49.

2) Vgl. besonders seinen polemischen Exkurs (*Iḥjā* III 383) gegen die *ahl al-ibāḥa*, die er in die Reihe der durch den Satan Betörten (*mughtarrūn*) stellt; *ibid.* IV 88, 2: „Wer nicht in allen seinen Tätigkeiten die Verordnungen des (Religions-) gesetzes (*aḥkām al-scharʿ*) beobachtet, kann unmöglich den Anforderungen der Dankbarkeit (gegen Gott) entsprechen".

3) *Mischkāt al-anwār* 35—37.

charakterisiert [1]) — den Anlauf nimmt die spröde Überlieferung durch Symbolisierung und Allegorisierung geschmeidig zu machen, hält sie doch wiederum an Tatsachen und Satzungen in ihrer Äusserlichkeit fest" [2]).

Ibn al-ᶜArabī, auf dessen Beeinflussung durch Ghazālī wir bereits hingewiesen haben, stellt die durch ihn geübte allegorische Interpretation völlig unter den Gesichtspunkt, unter den Ghazālī seine Koranbetrachtung gestellt hatte. Im allgemeinen ist er in der Anwendung der Allegorie zuweilen recht zurückhaltend. Man kann an diesem sonst ausschweifend radikalen Mystiker, nicht selten einen Zug zur konservativen Mässigung beobachten [3]). Er mag seine Zugehörigkeit zu den *Ẓāhiriten*, deren Richtung er in der Gesetzeskunde befolgte [4]), auch als mystischer Exeget nicht immer verleugnen. Er widersteht der Verlockung zur Allegorie an Punkten, an denen wir von ihm eine solche erwarten würden. — Handelt es sich z. B. um den Koranvers (3 v. 163), in welchem von den Märtyrern gesagt wird: „Halte die auf dem Wege Allahs getötet wurden, nicht für Tote; fürwahr sie sind Lebende, und werden bei ihrem Herrn ernährt" — so sucht er in dieser Verheissung nicht etwa einen allegorischen oder metaphorischen Sinn, sondern er fordert die wörtliche Auffassung des Lebendigseins der Märtyrer, „gleichwie der unter uns wandelnde Zejd und ᶜAmr lebendig ist". Gott habe verboten sie als Tote zu betrachten. Es wurde uns von Gott kein so scharfes Sehvermögen ver-

---

1) Abr. Geiger, *Jüd. Zeitschr. f. Wiss. u. Leben* XI 227.

2) In ähnlicher Weise denkt auch der Karäer *Kirkisānī* über die Allegorien der biblischen Gesetze, bei *S. Poznanski* in K. Kohler-Festschrift (Studies in Jewish Literature, Berlin 1913) 255.

3) Man beachte z. B. die Wendung, die er der Idee der Absorption gibt und seine Abschwächung des pantheistischen Gedankens (oben S. 223). Vgl. auch Kremer *Gesch. d. herrsch. Ideen des Islams* 104 ff.

4) Vgl. *Ẓāhiriten* 186. Im 88. Kapitel der *Futūḥāt makkijja* (über die „Wurzeln des Gesetzes") definiert er den *Idschmāᶜ*-begriff streng im Sinne der Ẓāhir-Schule als den Consensus der Gefährten und lehnt zugleich die Anwendung des *ra'j* als Deduktionsquelle des Gesetzes mit Entschiedenheit ab. Vgl. auch sein Einleitungsgedicht zu Kap. 308.

liehen, um sie als Lebende zu erfahren, ebenso wie unser Sehvermögen nicht hinreicht, um die Engel oder die Dschinnen sinnlich wahrzunehmen, trotzdem wir von ihrer tatsächlichen Anwesenheit unter uns überzeugt sind [1]).

Er huldigt in konsequenter Weise der hermeneutischen Regel von der nebeneinander gleichberechtigte Wahrheiten bietenden parallelen Auslegung; ein Standpunkt, an den auch spätere ṣūfische Allegoristen [2]) festhalten. Es genüge auf die prinzipielle Erklärung hinzuweisen, die der Ṣūfī *Tādsch al-dīn Ibn ᶜAṭā Allāh al-Iskenderī* (st. 1309) einer Anthologie von allegorischen Koran- und Ḥadīthinterpretationen des berühmten Mystikers *Abu-l-ᶜAbbās al-Mursī*, eines Schülers des *Abu-l-Ḥasan al-Schādilī* folgen lässt: „Du musst wissen, dass indem diese Leute (die Ṣūfī's) das Wort Gottes und des Propheten durch seltsame Gedanken erklären .... (folgen Beispiele), sie dadurch den äussern Sinn der Texte nicht verdrängen wollen; vielmehr bleibt der äussere Sinn bestehen, wie ihn der Sprachgebrauch erfordert; aber dabei gibt es tieferliegende Verständnisse, die sich denen offenbaren, deren Herz Gott dafür geöffnet hat. Lasse dich nicht durch jene Gegner irreleiten, die diese Auffassung der Verdrehung des Gottes- und Prophetenwortes bezichtigen. Verdrehung wäre es, wenn man sagen würde: nur dies könne der richtige Sinn sein. Jene (Ṣūfīs) hingegen lassen den äusseren Wortsinn feststehen; sie erhalten

---

1) *Futūḥāt makkijja* I 467, 16; dasselbe 535, 12 v. u. bei Gelegenheit der Ausdeutung des Gesetzes, dass über im Glaubenskrieg Gefallene das Totengebet nicht verrichtet wird und ihre Leichen der Leichnamswaschung nicht unterzogen werden.

2) Er prägt sich am anschaulichsten aus in Tafsīrwerken, in denen beide Erklärungsarten, die wörtliche und die allegorische, als gleichberechtigt unvermittelt neben einander dargestellt werden. Der am Rande der kairoer Ausgabe des Tafsīr Ṭabarī's gedruckte Korankommentar des *Niẓām al-dīn al-Ḥasan b. Muḥammed al-Nīsābūrī* (u. d. T. *Gharā'ib al-Ḳur'ān wa-raghā'ib al-Furḳān*) gibt von Vers auf Vers eine doppelte Exegese: voran *tafsīr* (wortgetreue Erklärung), dann *ta'wīl* (Allegorie). Der Verfasser schrieb Anfangs des VIII. Jhd. d. H. (vgl. P. Schwarz in *ZDMG* LXIX 300 ff., und schon früher von mir ibid. LVII 395 Anm. 4). Zu Sure 17 v. 53 (XV 49) spricht er von sieben bis zu seiner Zeit abgelaufenen Jahrhunderten.

aber durch Gott auch tiefere Verständnisse und dabei kann es vorkommen, dass die Worte eine andere Wendung erhalten als jene, die der im Sprachgebrauch feststehenden Bedeutung entspricht" [1]).

Auch ausserhalb seines exegetischen Spezialwerkes pflegt Ibn al-ᶜArabī, wenn er einen zur Unterstützung seiner Lehre herangezogenen Koranvers in einer dem Wortsinn nicht entsprechenden Weise anwendet, die Kautel hinzuzufügen: dies gehört in das Gebiet der Symbolik, nicht in das des *tafsīr* [2]); „es schimmert mir jenseits des Vorhanges dieses Koranverses" [3]). Charakteristisch für den Sinn, in dem er seine allegorischen Erklärungen bietet, ist seine Bezeichnung derselben als den Geist der Koranworte [4]), eine Bezeichnungsweise (*rūḥ*), die auch Ghazālī zur Kennzeichnung desselben Verhältnisses gern gebrauchte [5]). Damit denkt er sicherlich zuzulassen, dass auch die wörtliche Deutung, als der sichtbare Körper, ihre Berechtigung beibehält. Deutlich erklärt er dies bei Gelegenheit seiner Betrachtung über 34 v. 10, wo die Rede davon ist, dass Gott für Dāwūd „erweichte das Eisen: Verfertige Panzerhemden und füge die Ringe genau aneinander". Dies bedeute die Belehrung stahlharter Herzen, die dadurch

---

1) In dem oben S. 213, Anm. 1 angeführten Buch, I 170.

2) *Fütūḥāt makkijja* IV, 11, 7 v. u. *fanakūlu min bāb al-ischāra lā min bāb al-tafsīr*; ibid. 482, 16.

3) Ibid. I 207, 10 *walāḥa lī chalfa sitārati hāḏihi-l-ājati.*

4) *Fuṣūṣ al-ḥikam* Kap. XVII (Dāwūd, II 190, 3) ibid. Kap. XXII (Iljās, II 236, 7): *rūḥ hāḏihi-l-ḥikmati wa-faṣṣuhā*; Kap. XXV (Moses, II 271, 15) in bezug auf Gottesnamen: *maᶜnā ḏālika-l-ismi warūḥuhu*; XXVII (Muhammed, II 320, 4): *rūḥ al-mas'alati.* Die Kommentare erklären es in der Regel mit: *sirr.*

5) *al-Tibr al-masbūk* (Kairo, maṭb. al-adab 1317) 20: Ein Vernünftiger ist, wer den Geist der Dinge und ihr wahres Wesen (*arwāḥ al-aschjā wa-ḥakā'iḳahā*) betrachtet und sich nicht durch ihre (äusseren) Formen (*bi-ṣuwarihā*) irreleiten lässt. — *Iḥjā* I 191, 5: *rūḥ al-masdschid*, die innere Bedeutung der Moschee; ibid. Z. 14: das Geheimnis (*sirr*) der Finger und ihr verborgener Geist (Sinn, *wa-rūḥuhā al-chafī*); ibid. 225, 7 v. u. *rūḥ al-ṣaum wa-sirruhu*: der Geist des Fastengesetzes d. h. die demselben innewohnenden *maᶜānī bāṭina* (vgl. 226, 12); ibid. IV 22, 11 *rūḥ al-chatm* der wahre, durch richtige Deutung erkannte Sinn des Siegelns, wovon jemand träumt; vgl. noch ibid. 27 mehrere Beispiele.

gegen Angriffe von Waffen aus gleichem Stoff einen Panzerschutz erhalten. Der Schutz komme nicht von fremder Seite, sondern von derselben Stelle, die die Gefahr verursachte. Die gefährdeten Herzen werden durch Einkehr ihre eigenen Erretter. „Dies ist der Geist der Erweichung des Eisens; ebenso wie man vor dem strafenden Gott nur beim barmherzigen Gott Zuflucht findet" [1]). Die Tatsächlichkeit der technischen Fertigkeit des Königs Dāwūd soll dadurch nicht verneint werden.

Nachdem er das durch den Propheten Ṣāliḥ mit dem aus dem Felsen hervorgezauberten Kamel geübte Wunder (7 v. 71 ff.) allegorisch ausgelegt hat, lässt er den tiefsinnigen Deutungen die Erklärung folgen: „Dies ist *taʾwīl*, wobei aber der unverbrüchliche Glaube an den äusseren Wortsinn notwendig festgehalten werden muss. Denn der wunderbare Vorgang ist (wörtliche) Wahrheit, wovon wir nichts in Abrede stellen". Zu 7 v. 52 erklärt er, dass der heilige Begriff des Gottesthrones (*al-ʿarsch*) seinem Wortsinne nach aufzufassen sei: als die neunte Himmelssphäre, in welcher die Formen alles Seienden eingeprägt sind; — dabei habe er aber einen tieferen inneren Sinn: er bedeute den Urintellekt (*al-ʿaḳl al-awwal*) [2]), der in universeller Weise die Formen der Dinge in sich fasst und der Ort der ewigen Determination alles Seienden ist. Wenn daher im Koran gesagt wird, dass Gott nach Beendigung seines Schöpfungswerkes auf diesem Thron sich aufrichtet, so sei dies dahin zu verstehen, dass er durch sein Einwirken auf jene geistige Substanz (den Urintellekt)

1) Bezieht sich auf die Gebetformel: *aʿūḏu bika minka*, *ZDMG* XLVIII 97.

2) Vgl. zu 11 v. 9, wo er den „Gottesthron über dem Wasser" als den Urintellekt auffasst, der aus dem Urwesen emaniert und der Urgrund der materiellen Welt ist. Auch Ghazālī erklärt (*Ildschām al-ʿawāmm* 11) das „Sichaufrichten Gottes auf seinem Thron" in ähnlicher Weise: Gott ordnet die Dinge der Welt vermittels des *ʿarsch*, in welchem alle Formen vorgebildet sind, wie die durch den Werkmeister hervorzubringenden Formen schon vorher in dessen Hirn gestaltet waren. In diesem Sinne wird der Gottesthron (ʿarsch) von Neuplatonikern und Mystikern als der aus Gott emanierende Urintellekt gedeutet. Vgl. dazu *Buch vom Wesen der Seele* 44* Anm. 8.

die ewigen absoluten Formen (damit sind die Universalia gemeint) entstehen lässt. — Zu 11 v. 40 ff. (Geschichte der Sintflut und der Arche Noah's) gibt er unzweideutiges Zeugnis von dieser Zwiespältigkeit seines exegetischen Bekenntnisses: „Worauf der äussere Wortsinn deutet, ist Wirklichkeit und man muss daran glauben; es ist Wahrheit und man muss seine Tatsächlichkeit, nach Zeitdauer, Art und Umfang der Sintflut bekennen." Dabei verträgt (muḥtamil) aber die Sintfluterzählung einen inneren *ta'wīl*. Die Sintflut sei das Meer der Materie, in dem jeder untergeht, den seine Fluten überwältigen; gerettet wird man durch das Eintreten in das Schiff des göttlichen Gesetzes. Sagt ja auch der Prophet: „Die Leute meiner Familie sind wie die Arche Noah's; wer sie besteigt, wird errettet, wer sie verlässt, sinkt unter." Dass Noah eine Arche verfertigt, bedeutet, dass er ein Gesetz annahm, das aus den Brettern der guten Werke errichtet und aus seinen, jenen Werken entsprechenden Erkenntnissen gezimmert war.

Am eingehendesten spricht er sich hierüber zu 105, der „Elefantensure" aus. Der äthiopische König Abraha zog mit Elefanten gegen das Heiligtum in Mekka, um es zu zerstören und die Wallfahrt dahin unmöglich zu machen. Gott vereitelte seine Absicht; er liess seine Armee durch eine Vogelschaar vernichten, die Steine aus gebranntem Ton auf sie herabwarf, wodurch sie „wurden wie abgefressene Saat." Man deutet dies gewöhnlich auf eine Blatternepidemie, die den König Abraha zum Rückzug zwang. „Die Geschichte der Elefantenleute — sagt Ibn al-ᶜArabī — ist allbekannt; sie ist nahe zur Zeit des Propheten vorgefallen; sie ist eines der Zeichen der Macht Gottes und eine Wirkung seines Zornes gegen jene, die sich erkühnen, sein Heiligtum zu profanieren. Es ist ferner leichter verständlich, dass Gott Vögeln und wilden Tieren Eingebungen (*ilhām*) verleihe, als dass er diese den Menschen zukommen lasse; denn die Seelen jener sind noch völlig im Urzustande. Auch ist es nicht befremdlich, dass Gott Steine mit einer speziellen Wirkung ausstatte, wozu er

Fähigkeit in sie legt. Wer einen Blick in die Welt der Macht wirft, und wem sich der Vorhang der (göttlichen) Weisheit aufhüllt, wird den ursächlichen Zusammenhang (*lim'ijja*) ähnlicher Ereignisse erkennen. Wir haben in unserer Zeit ein Gleiches miterlebt, als Mäuse die Stadt Abīward überfielen, ihre Saaten vernichteten, dann in die Wüste an die Gestade des Oxus sich zurückzogen, jedes ein Holzscheit ergriff und darauf sitzend den Strom übersetzte. Demnach erfordert auch unsere Elefantenerzählung kein *ta'wīl*, ebensowenig wie die Umstände der Auferstehung und ähnliches einem ta'wīl unterzogen werden. Wohl aber ist ein *taṭbīḳ* am Platze, d. h. die Parallelisierung der geschichtlichen Begebenheit mit höheren Wahrheiten, denen sie als Typus dienen. Danach ist König Abraha die finstere abessinische Seele [1]), die das Heiligtum des Herzens zu zerstören beabsichtigt, das in Wahrheit „das Haus Gottes" ist; er wollte die Pilger — d. i. die geistigen Kräfte — von ihm abwenden und sie dem Tempel der körperlichen Natur, den er erbaut hatte, zuführen. Und so werden nun weiterhin alle Einzelheiten des Abrahazuges und die Vereitlung der Absicht des Aethiopierkönigs auf psychologisch-ethische Vorgänge gedeutet, die Vögel, die herabgeworfenen Steine und alle anderen Begleiterscheinungen. Selbst der Elefant entgeht diesem Deutungsschicksale nicht. Er ist der Satan der Vorstellungskraft, der sich den Armeen des Intellektes mit Gewalt entgegenstellt. Und diese Allegorie kann Ibn al-ᶜArabī sogar mit einem Prophetenwort unterstützen: „Der Satan setzt seinen Rüssel auf das Herz des Menschen, und wenn dieser Gottes gedenkt, weicht der Satan zurück." Hat der Satan einen Rüssel, so könne er wohl Elefant genannt werden.

Dies ist, was Ibn al-ᶜArabī im Gegensatz zur wirklichen Allegorie (ta'wīl) *taṭbīḳ* nennt, d. h. Parallelisierung. In jener

---

1) *al-nafs al-ḥabaschijja* vgl. II 207, 5 u.: *istīlā ḥubschat* (?) *al-ḳuwā al-nafsānijja*, das Vorherrschen des abessinischen Charakters der Seelenkräfte.

deckt die mystische Auslegung den wahren Sinn auf, der durch anscheinend belanglose Worte verhüllt wird; in dieser behält der äussere Wortsinn sein volles Recht; kündet er Wunderbegebenheiten, so ist an die Tatsächlichkeit des Wunders, erzählt es tägliche Ereignisse von Personen und Völkern, ist an die Geschichtlichkeit der Erzählung wörtlich zu glauben. Die Auslegung setzt dieselben nur homiletisch mit Vorgängen der geistigen Welt in Parallele, und passt sie an diese an (*taṭbīḳ*). Man darf nicht daran zweifeln, dass es in Wirklichkeit Wesen gäbe, die man *dschinn*, Dämonen, nennt und es ist geboten, wörtlich daran zu glauben, was von ihrem erschlichenen Erhorchen der Geheimnisse der Oberwelt in der 76. Sure erzählt wird. Dabei mag aber auch die Erklärung bestehen, nach welcher der Begriff der *dschinn* die niederen Seelenkräfte allegorisiert. Auch dies durch *taṭbīḳ*.

In ganz dringender Weise wird diese Beschränkung bei der Auslegung gesetzlicher Koranstellen zur Notwendigkeit. In den Verordnungen über die aus den Kriegen der Muslime gegen die ungläubigen Feinde heimgebrachte Beute stellt der Koran das Grundgesetz auf: „Wisset, was ihr an Beute erlanget, davon gehört ein Fünftel Gott und dem Propheten und den Verwandten und den Waisen und den Wanderern" (8 v. 42). Dies — sagt Ibn al-ᶜArabī — verträgt kein *ta'wīl*, denn es bezieht sich auf eine wirkliche Begebenheit (die zur Feststellung des Gesetzes Anlass gab); aber willst du es mit *taṭbīḳ* auf die Teile deines eigenen Wesens beziehen, so ist es möglich, dass wir es in folgender Weise deuten: Wisset, o ihr Geisteskräfte! davon was ihr gewinnet an nützlichen Kenntnissen und an den Gesetzen, auf die der Islam gegründet ist, gehört ein Fünftel Gott, d. i. das Einheitsbekenntniss[1]), und im folgenden werden die zu beteiligenden Klassen auf Betätigungen der Seelenkräfte angewendet in der Weise, wie wir dies an einem anderen Falle vorhin (S. 233) kennen lernen konnten.

1) Es ist eines der fünf Grundwurzeln des Islams, also ein Fünftel.

Damit will er *taṭbīḳ* üben, nicht aber nach Art der ismāʿīlitischen Bāṭinijja das Gesetz in allegorischer Weise aus den Angeln heben, zersetzen, ja sogar die praktische Verbindlichkeit des sinnbildlich gefassten Gesetzes völlig aufheben.

In erschöpfender Weise beschäftigt er sich in den Mekkanischen Eröffnungen mit solchen Betrachtungen über die koranischen und nachkoranischen Gesetze. Ein beträchtlicher Teil dieses seines grössten Werkes verbreitet sich von diesen Gesichtpunkten aus über alle Einzelheiten der auf die rituellen Hauptpflichten des Islams (*ṣalāt, zakāt, ṣijām, ḥaddsch*) bezüglichen Fiḳhbestimmungen [1]) sowie, im Anschluss an das Wallfahrtsgesetz, auf zehn dasselbe betreffende Ḥadīthtexte. Er geht davon aus, dass Gott in dieser Gesetzgebung die äussere Betätigung von der inneren Bedeutung derselben nicht geschieden hat. Er hat den Menschen das Gesetz als unteilbar einheitliches Ganzes auferlegt: das äussere Tun des Körpers und den inneren Gedanken der Seele. Als einseitige Verirrung sei demnach die *bāṭinitische* Verwässerung der Gesetze abzulehnen, ebenso wie die mangelhafte Oberflächlichkeit der *ahl al-ẓāhir* mit ihrer bloss äusserlichen Würdigung derselben, die aber immerhin der ersteren vorzuziehen sei, und die Erlangung der Seligkeit nicht ausschliesse. „Den höchsten Gipfel der Glückseligkeit erklimmt die Genossenschaft, die das Äussere mit dem Inneren vereinigt; diese sind die Gelehrten in Sachen Gottes und seiner Gesetze" [2]). „Da wir wissen, dass Gott jede sinnliche Form an eine Idee geknüpft hat.... haben wir Schritt vor Schritt, auf Grund des äusseren Wortsinnes der Gesetze als ihrer materiellen Form, eine Folgerung auf die innere Absicht des Gesetzgebers, als auf ihre ideelle Bedeutung gezogen. Dies nennen wir *iʿtibār* (Rücksichtnahme) im Sinne vom Überleiten des Wortsinnes auf den inneren Geist, indem wir diesen terminus auf sein Stammwort *ʿabara*

---

1) *Futūḥāt* I 325—763 (Kap. 67 ff.).
2) *Ibid.* 334, 12 v. u. ff.

zurückführen, das den Begriff des Hinüberschreitens ausdrückt" [1]). Dies fordert das Gotteswort in seiner Mahnung (59 v. 2): „*fa^{c}tabirū* („übet das *i^{c}tibār*"), die ihr Leute der Einsicht seid" d. h. Gehet von dem, was ihr mit euerem sinnlichen Sehen an Formen erblicket dazu über, was diese Formen für euere innere Erkenntnis an geistigen Begriffen in sich schliessen und ihr werdet diese durch euer inneres Schauen erfassen. Dies ist ein Thema, das die *^{c}Ulamā*, zumal jene, die sich auf das Äusserliche versteifen, vernachlässigen lassen. Dem *i^{c}tibār* setzen sie nur Verwunderung entgegen. Kein Unterschied ist zwischen ihrer Intelligenz und der der kleinen Kinder; beide bleiben an den äusserlichen Formen haften und vollziehen nicht den ihnen von Gott in jenen Koransprüchen befohlenen Fortschritt, für den uns Gott die Fähigkeit verliehen hat dadurch was er uns schauen liess und uns an Wahrheit gelehrt hat vermittels einer durch Intuition und Anempfinden (*ḏauḳ*) zu erreichende Wissenschaft. Dies zum Ausdruck bringen zu können ist eine unmittelbare göttliche Eröffnung, die uns die Regel der Parallelisierung (*ḥukm al-muṭābaḳa*) bringt".

Mit dieser Erklärung leitet er seine geistige Deutung der allgemeinen und speziellen Zakāt-Gesetze ein [2]).

I^{c}tibār ist in bezug auf das Gesetz die Bezeichnung derselben Methode, die wir in ihrer Anwendung auf das tafsīr als *taṭbīḳ* kennen gelernt haben. Wie er in diesem neben der allegorischen die Anerkennung des äusseren Wortsinnes in unverkürzter Weise fordert, so will er auch in den Kapiteln und Paragraphen des Fiḳh durch die innerliche Deutung die Unerlässlichkeit der äusserlichen Betätigung nicht aufheben.

---

1) Ibn al-^{c}Arabī wurde zu diesem terminus und seiner hier dargelegten Anwendung, wie es scheint, von Ghazālī angeregt, der ihn im *Iḥjā* I 49 für die allegorische Deutung gesetzlicher Aussprüche bei Beibehaltung der Giltigkeit des Worttextes geprägt hat.

2) Ibid. 551 oben; was wir oben geben ist natürlich keine wörtliche Übersetzung der pleonastischen Ausdrucksweise des Ibn al-^{c}Arabī.

Nicht nur bei einem Beispiele (der Behandlung der Gesetzesfrage, ob die Verrichtung des ṣalāt im Innern der Kaᶜba erlaubt sei) sendet er seiner Erklärung die Reserve voraus: „Nachdem das Äusserliche des Gesetzes festgelegt wird, zu dem wir verpflichtet sind und durch das wir unsere Gottesdienerschaft zu betätigen haben, besteht das innerliche iᶜtibār in folgendem ....”

Was er dabei treibt, ist eigentlich nicht Allegorie, sondern Symbolik. Selbst in Fällen, in denen zwischen den Gesetzesschulen in bezug auf einzelne Minutien des Formenwesens Meinungsverschiedenheit vorliegt, bestrebt er sich, für jede der Meinungen eine symbolische Absicht herauszufinden. Er bleibt auf der ganzen Linie orthodox; er hat vielmehr das Gefühl, die den trockenen Gesetzesleuten unsichtbaren Schätze des Gesetzes aus ihren tiefsten Schachten hervorzuholen, ohne den Wert des an der Oberfläche liegenden Gutes zu verkürzen. Ibn al-ᶜArabī hatte vor, diese Gesichtspunkte in einer das ganze Gebiet der Gesetzeskunde umfassenden, wie es scheint nicht zustande gekommenen Monographie durchzuführen [1]), von der er in den „Mekkanischen Eröffnungen” uns vollauf genügende Proben liefert.

Einige Beispiele können uns über das Resultat belehren, das er aus der Anwendung seiner Überleitungs-Methode gewinnt. Das Gesetz gebietet die Verhüllung gewisser Körperteile (satr al-ᶜaura) während des ṣalāt [2]). Der innere Sinn dieses Gesetzes sei: Der Vernünftige müsse das göttliche Mysterium vor Unwissenden und Unvernünftigen verbergen, da die Enthüllung desselben vor Unberufenen zur Herabwürdigung der hohen, unverletzbaren göttlichen Majestät führen könnte. Wenn ihnen z. B. der wahre Sinn von Sprüchen preisgegeben würde, wie der folgenden: „Es unterreden sich nicht drei Personen ohne dass er ihr Vierter wäre” (58 v. 8); oder: „Wir sind ihm näher als die Halsader” (50 v. 15); oder: „ich (Gott) bin sein

---

1) 334, 4 v. u. 2) *Der Islam* VI 301.

Gesicht, sein Gehör, seine Zunge"[1]) so könnte der Unwissende leicht auf den Gedanken der Inkarnation oder der örtlichen Begrenzung der Gottheit geführt werden. Dasselbe gilt von Sprüchen wie folgender: „Ich (Gott) habe gehungert und du hast mich nicht genährt, ich war krank und du hast mich nicht besucht, ich habe gedurstet und du hast mich nicht gelabt"[2]). In allen solchen Ausdrücken neigt (oder „biegt ab": *māla*) der sprechende Gott von den Erfordernissen seiner der Welt gegenüber obwaltenden absoluten Unabhängigkeit (αὐταρκία) zu Ausdrücken, die diesem Gedanken zu widersprechen scheinen. Den wahren Grund dieser Abbiegung können nur Eingeweihte verstehen. Dem Unverständigen gegenüber muss die Verhüllung des Abbiegens als Pflicht gelten. — Ibn al-ʿArabī bringt nämlich heraus, dass dem Stamm *ʿāra* (wovon *ʿaura*) die Bedeutung des Wegwendens eigen ist. Das vom selben Stamme derivierte *aʿwar* (Einäugiger) bedeute ja auch den, dessen Sehvermögen nur nach einer Seite gewendet ist[3]).

Das Gesetz, dass eine Frau das ṣalāt nicht unbedeckten Hauptes verrichten dürfe[4]), erfährt folgende innerliche Deutung: Die Frau ist die Seele; das Haupt die Herrschsucht (*ra's* vgl. *rijāsa*). Die Seele müsse beim Gebet, im Bewusstsein ihrer Abhängigkeit von Gott, sich allen stolzen Gedanken demütig entschlagen.

Das volle und das gekürzte ṣalāt symbolisieren beziehungsweise die durch Intuition und die durch Vernunftbeweise erlangte Erkenntnis[5]).

Da *zakāt*, etymologisch betrachtet, die Reinigung bedeutet, so wird durch die gesetzliche Festsetzung der acht

---

1) Ḥadīth; s. *Vorlesungen* 46, 11 v. u.

2) Vgl. IV 451; für das Ḥadīth s. *Revue des Études juives* XLIV 68 (vgl. Matth. 25, 36 ff.)

3) I 407.

4) Ibid. 408, 8 v. u. Ibn al-ʿArabī schliesst sich der Unterscheidung, welche die meisten Fiḳh-Schulen (s. *Der Islam* VI 302) in dieser Frage zwischen der freien Frau und der Sklavin machen, nicht an.

5) *Ibid.* 714, 9.

zakātpflichtigen Species, die ethische Heiligung von acht hier aufgezählten Körperteilen symbolisch angedeutet. Das freiwillige, nicht auf bestimmte Species beschränkte, gesetzlich geforderte Almosen (*ṣadaḳat al-taṭawwu*ᶜ) deute auf die Ausdehnung der Heiligung auf den gesamten Körper des Menschen. — Die Gesetze über den Fall, dass dies geleistete Zakāt-gut in Verlust gerät, wendet er darauf an, dass jemand die Weisheit, deren Mitteilung als Zakāt betrachtet wird, an Unwürdige vergeudet. — Hingegen deutet er das auf den Fall bezügliche Gesetz, dass jemand vor der Ableistung des fälligen Zakāt stirbt, darauf, dass ein Wissender die Mitteilung seines Wissens würdigen Jüngern vorenthält. Ein solcher wird selbst seines Wissens verlustig gehen, d. h. ein Toter werden, denn Unwissenheit ist Tod (nach Sure 6 v. 122) [1]. Im selben Sinne werden auch die Gesetze über Leichenwaschung allegorisiert. Die kasuistische Fragestellung: ob die Ehegattin an ihrem verstorbenen Gatten die Waschung vollziehen dürfe und umgekehrt, wird darauf bezogen, ob der Adept (*murīd*, er ist der schwächere, gleichsam feminine Teil gegenüber seinem Schejch) seinen Lehrer zurechtweisen dürfe, wenn er an ihm eine Verfehlung gegen die Erfordernisse des Ṣūfīlebens erfährt, und inwiefern der Schejch den Adepten verwarnen dürfe, wenn er etwas an ihm erfährt, was nur nach seiner eigenen subjektiven Anschauung unzulässig scheint, aber durch die selbständige Auffassung (*idschtihād*) des Adepten Berechtigung gewänne.

Es ist eine strittige Frage: ob Personen, welche eine Leichenwaschung vollzogen haben, sich (als rituell verunreinigt) der Waschung unterziehen müssen. Die hierüber obwaltende Meinungsverschiedenheit [2]) gehe auf folgendes aus: Wenn der

---

1) *Ibid.* 557—559.

2) Vgl. Tirmiḏī *Ṣaḥīḥ* I 185 M. *Ibn Sa*ᶜ*d* III, I 145, 10 ff; 179, 25 ff. V 36, 11. Die negative Entscheidung der Frage geschieht nicht ohne Rücksicht auf die parsische Anschauung vom Leichnam, die durch den Islam abgelehnt werden sollte (s. *ZDMG* LIII 383 Anm. 3) Ghazālī bezeichnet das wuḍūʾ in solchen

Wissende sein Wissen (die Waschung) einem Unwissenden (d. i. der Tote) mitteilt im Bewusstsein, dass er selbst sein Wissen von Gott erhalten habe und dass im Sinne von Sure 55 v. 1 Gott der Belehrende sei, so hat er sich nicht zu reinigen, denn er ist nicht als jemand erschienen, der den Unwissenden (Toten) von sich selbst aus belehrt (gewaschen) hat; wenn sich hingegen der Belehrende als selbständig, von höherer Belehrung unabhängig gebärdet, so muss er sich von dieser Verfehlung reinigen, da er durch diese sündhafte Voraussetzung sich der Gemeinschaft mit Gott entschlagen hatte [1]).

Im Ḥadīth, — denn auch auf dieses erstreckt sich die allegorische Methode der Mystiker — [2]) nach welchem die Frau die Mekkawallfahrt nicht ohne Erlaubnis ihres Gatten unternehmen solle, findet Ibn al-ᶜArabī eine Beziehung darauf, dass die Seele (die Frau ist bei ihm in der Regel ein Symbol dafür, vgl. oben) nicht ohne Intervention der Vernunft, oder der traditionellen Lehre (*scharᶜ*) sich auf Spekulationen über Gotteserkenntnis einlassen dürfe. Hingegen deutet er fast im Widerspruch mit dem vorhergehenden, das Ḥadīth: „die Reise der Frau in Begleitung ihres Sklaven ist verlorene Mühe (*safar al-mar'ati maᶜ al-ᶜabd ḍajᶜa*)" darauf, dass die Seele in der Gotteserkenntnis sich nicht blos der Vernunft (sie ist der Knecht der Seele) anheimgebe [3]).

Wir haben bemerken können, dass Ibn al-ᶜArabī, ähnlich den Symbolisten und Allegoristen nichtislamischer Kreise —

Fällen dennoch als wünschenswert (mustaḥabb, *Iḥjā* I 135, 8); er kannte die Motive der Ablehnung seitens älterer, mit parsischen Bräuchen vertrauter Gesetzeslehrer nicht.

1) *Futūḥāt* ibid. 521—525.

2) Der berühmte Lexikograph, Verfasser des Ḳāmūs, *Medschd al-dīn al-Fīrūzābādī* (st. 1414) verfasste zu einem Teil des Buchārī einen Kommentar, der dadurch in Miskredit geriet, dass er in demselben die Ideen der „Mekkanischen Eröffnungen" verwandte, die eben zu jener Zeit in Südarabien, wo Fīrūzābādī lebte, Eingang gefunden hatten. S. *Kasṭallānī*'s Einleitung zu seinem Buchārī-Kommentar I 50. Über das Verhältnis des Fīrūzābādī zu den Theorien des Ibn al-ᶜArabī vgl. die Textmitteilung Nicholson's in Journ. Roy. As. Soc. 1906, 812 ult. ff.

3) *Futūḥāt*, ibid. 737. 738.

man denke nur an Philo, den Vater der Allegorese — für seine zumeist verschrobenen und weit hergeholten *i^c^tibār*-Deutungen [1]) zuweilen nicht wenig kühne [2]) etymologische Begründungen sucht. Man ahnt wohl leicht, dass er bei der Deutung der an dem ^c^*Arafāt*-Berg sich knüpfenden Wallfahrtsgesetze und Bräuche mit tiefsinnigen Beziehungen auf das Wissen und Erkennen (^c^*arafa, ma^c^rifa*) nicht zurückhält [3]).

Auch Ghazālī hatte sich mit der bloss äusserlichen Gesetzesauffassung der Fiḳh-Leute nicht zufrieden gegeben, die nur der „Allgemeinheit der gedankenlosen, den weltlichen Interessen Zugewendeten" [4]) genügt. Jedoch Symbolisches wittert er in den Verordnungen des Gesetzgebers nicht; meidet vielmehr jeden Versuch über die glatte Tatsächlichkeit der Zeremonien und Riten auszuschreiten [5]). Er bekennt, dass man sich ver-

---

1) Den Gipfel erreicht er im i^c^tibār des durch die Pilger geübten Steinwerfens und der Zahl der dabei verwandten Kieselsteinchen (720 ff.).

2) In den *Fuṣūṣ al-ḥikam* Kap. 25 (Moses II 295) betrachtet er das *s* in *sidschn* (Gefängnis) als Präfix zur Wurzel *dschanna*, verbergen. Etymologische Spielereien mit den Namen der Pilgerstationen bei Hudschwīrī, *Kaschf al-maḥdschūb* (übers. Nicholson) 326 ff.

3) *Futūḥāt* ibid. 712.

4) *Iḥjā* I 226, 15. Vgl. ibid. IV 92, 11: „Der *Faḳīh* ist nicht imstande in diesen Dingen ihre hohe Bedeutung hervortreten zu lassen, denn der Ärmste (vgl. *al-mutafaḳḳih al-miskīn*, III 370, 10 v. u.) ist heimgesucht mit der Bestellung der Wohlfahrtsinteressen der gewöhnlichen Menschen, die an die Stufe des Viehes heranreichen und in tiefe Finsterniss versenkt sind" u. s. w.

5) Freilich hat er, wie er im Iḥjā bei jeder Gelegenheit immer und immer wiederholt, in diesem Werk lediglich den Gesichtspunkt der praktischen Übung (*al-mu^c^āmala*) vor Augen und schliesst den der mystischen Behandlung (*al-mukāschafa*, *asrār al-ḳalb*) grundsätzlich aus (Unterschied III 365, 5 ff.), der er jedoch nicht immer ganz aus dem Wege gehen kann (besonders in seiner Abhandlung über die Dankespflicht gegen Gott: *taghalghalnā fī biḥār al-mukāschafa falnaḳbiḍ al-^c^inān* IV 85, 11 v. u.; über den Begriff des Einheitsbekenntnisses im Zusammenhang mit dem Gottvertrauen, ibid. 233 ff.; die im *Mischkāt al-anwār* entwickelte *Ḥudschub*-Theorie, III 384 unten f.) und er hält es für eine der Entschuldigung bedürftige Konzession (*jusmaḥu bi-ḏikrihi*), wenn er einmal auch nur daran streift (z. B. I 83, 10 v. u. III 21, 10). Allerdings ist er auf Fragen, von denen er hier sagt, dass sie sich der Forschung und Besprechung überhaupt entziehen — vielleicht zum Teil schon vor Abfassung des Iḥjā — in mystischen Schriften selbst eingegangen; z. B. auf den tiefen Sinn des göttlichen Ratschlusses (*ḳadar*), dessen Veröffentlichung verboten sei (*muni^c^a min ifschā^ɔ^ihi*,

geblich bemühen würde die Bedeutung mancher Wallfahrtriten, wie z. B. die des wiederholten Laufs zwischen Ṣafā und Marwa, oder des Steinewerfens im Minā-Tal vernunftmässig zu ergründen und dass solche obligate Bräuche kein anderes Motiv haben als die Bezeigung des unbedingten sklavenmässigen Gehorsams gegenüber den, weder der natürlichen Neigung des Menschen noch der Vernünftigkeit entsprechenden Gesetzen (*kamāl al-riḳḳ wal-ᶜubūdijja; al-istiᶜbād; al-inḳijād*). Dadurch werde die Läuterung der Seelen (*tazkijat al-nufūs*)[1] und des Begriffes des Einheitsbekenntnisses im Zusammenhang mit dem Gottvertrauen bewirkt[2]). Wozu er die den jenseitigen Werten zustrebenden Gelehrten (*ᶜulamā al-āchira*) hinlenken will, sind die mit der Gesetzlichkeit verbundenen, dieselbe bereichernden und erhöhenden ethischen Anknüpfungen (diese sind seine *asrār*), wofür seine Ausdeutung des Fastengesetzes einen belehrenden Typus bietet. Jene ethische Verinnerlichung der formalen Gesetzlichkeit sei der Kern (*lubb*), auf welchen von der äusseren Hülse (*ḳischr*)[3]) aus eingedrungen werde solle, um „der Schale Wesen zu ergründen". „Wenn es nun klar ist, dass jede religiöse Handlung ein Äus-

---

IV 86, 11 v. u. 236, 5 v. u. 341, 9 vgl. *ZDMG* LVII 396), die wahre Bedeutung des *rūḥ* (s. oben S. 71), die Gottähnlichkeit des Menschen, IV 293 ult. f., den Begriff der einzigen *Realität*, dessen Erkenntnis das oberste Ziel der ᶜulūm al-mukāschafāt sei und worüber in einem Buch nicht abgehandelt werden dürfe (*lā jadschūz an tusṭar fī kitāb*, IV 234, 12 v. u.).

1) Vgl. Midrāsch *Genes. rabbā* c. 44 Anf. *leṣārēf bāhen eth ha-berijjōth* als Motiv der göttlichen Gesetze.

2) *Iḥjā* I 252 unten f.; 256, 8 u. u. (Steinewerfen), jedoch für den „Lauf" macht er an letzterer Stelle (Z. 9) den Versuch einer Begründung.

3) Diese den Gesichtspunkten des Mystizismus entsprechenden und in dessen Litteratur gangbaren termini (vgl. *Streitschrift gegen die Bāṭinijja* 37 Anm. 6) werden von Ghazālī überaus häufig angewandt; ich verweise als besonders bezeichnend nur auf *Iḥjā* III 376 unten (Verhalten der Wissenschaften zu einander und zum ethischen Handeln); IV 233, M. (Vollkommenheitsstufen des Einheitsbekenntnisses: *lubb*, *lubb al-lubb*, *ḳischr*, *ḳischr al-ḳischr*); 238, 10 v. u. (Polemik gegen jene, die in den Glaubenserscheinungen [maḳāmāt al-dīn] nur die ḳuschūr erkennen und für das lubb keinen Sinn haben, Gleichnis der Cocosnuss). — Zamachscharī (*Kasschāf* zu 11 v. 46, I 443, 9 v. u) wendet die beiden termini in nicht-mystischem Sinne an.

seres und ein Inneres hat, eine Hülse und einen Kern und jede Hülse verschiedene Grade und jeder Grad verschiedene Schichten: so steht dir zur Wahl, ob du dich mit der Hülse begnügen, oder zur Gemeinde der mit Herzen Begabten gehören wollest" [1]).

* *
*

Die Gesichtspunkte, unter denen Ibn al-ᶜArabī die Symbolisierung des Gesetzes übt, lassen voraussetzen, dass er nicht die Anschauung muslimischer und nichtmuslimischer Gnostiker [2]) teilt, nach welcher mit der Erreichung inniger Gotteserkenntnis die formelle Gesetzlichkeit alle Bedeutung für den in Gott Lebenden verliere. Er nimmt ja eine positive Stellung innerhalb der gesetzerforschenden Bewegungen im Islam ein und reiht sich als *Ẓāhirīt* dem äussersten Flügel der traditionellen Schule an. Dass er die *ibāḥa*, d. h. Lossagung vom Gesetz, die eine wesentliche Begleiterscheinung der Religionsauffassung verschiedener Ṣūfī-Gruppen ist, auf das entschiedenste verurteilt, davon legt er in seinen Werken unzweideutiges Zeugnis ab, indem er bei jeder gegebenen Gelegenheit die Bedeutung des *scharᶜ*, d. i. des religiösen Gesetzes im Sinne von Koran und Sunna als Regulator des Lebens betont. In einer *waṣijja* (definitive Ermahnung) legt er den Genossen das Studium der Gesetzeswissenschaft ans Herz, „denn du kannst die Verordnungen Gottes nicht erfüllen ohne dieser Wissenschaft (*ᶜilm al-scharīᶜa*) obzuliegen" [3]). „Sie ist die umfassende Wissenschaft, die alle Verhältnisse der Menschen in sich schliesst" [4]). Und in diesem Sinne erteilt er, nicht anders als ein Faḳīh von Fach, minutiöse Belehrungen über formelle Einzelheiten des Ritus, z. B. über Art und Zahl der Kniebeugungen im ṣalāt u. s. w.

1) *Iḥjā* I 227, 6 ff.
2) *Vorlesungen* 167.
3) *Futūḥāt* IV 462, 12 v. u.
4) *Ibid.* 470, 12.

Auch in seinem mystischen Tafsīr lässt er seine ablehnende Haltung gegenüber der Gesetzverneinung mancher Anhänger der ṣūfischen Ziele verlauten. Zu 7 v. 27, setzt er die vier fortschreitenden Stufen des *fanā* (Absorption) auseinander, deren höchste das *fanā bil-ḏāt* ist, die vollständige Absorption in das Gotteswesen, das vollständige Auslöschen des Ichseins und des Zweiseins (*at-ithnainijja*). Zu den Bedingungen derselben gehört „dass der Gnostiker nicht Zindīḳerei (Ketzerei) treibe durch *ibāḥa* und die Vernachlässigung des Gottesgehorsams“ [1]).

Nur durch die Gesinnung, in der das Gesetz vollzogen wird, wird die Übung desselben je nach dem Fortschritt auf dem ṣūfischen Erkenntniswege einen höheren Wert und Inhalt erhalten, wobei jedoch I. ᶜA., bei den höheren Stufen angelangt, mit seinem Grundsatz in Widerspruch zu geraten scheint. Zu 29 v. 44 [2]) kommt er nämlich auf die Darstellung der in der mystischen Intuition erreichbaren Vollkommenheitsstufen zurück, um über die Wirkung der fortschreitenden Erleuchtung auf Sinn und Bedeutung des rituellen ṣalāt zu belehren. Dieses beginne mit dem körperlichen Ritus, schreite dann fort zum Gebet der Seele [3]), dann zu dem des Herzens, dem des innerlichen Geheimnisses, dem der Verborgenheit (? ṣalāt al-chafā). Dies sind sechs Stufen. Der siebenten entspricht das ṣalāt nicht mehr. Auf ihr erreicht der Schreitende den Zustand der absoluten Gottesliebe und des Aufgehens in das Wesen der Einheit. Wie das äusserliche Gebet mit dem Tod, als dem Eingehen in die äussere Gewissheit [4]), sein Ende erreicht, so hat auch das wahre Gebet sein Ende mit dem Eingehen in die absolute Absorption (*al-fanā al-*

---

1) I 117.
2) II 64.
3) Vgl. Jacob, *Türkische Bibliothek* IX 60.
4) Der Tod wird mit *jaḳīn*, Gewissheit bezeichnet. „Diene deinem Herrn bis dir die Gewissheit kommt“ (Sure 15 v. 99); dschāʾahu al-jaḳīn s. v. a. er ist gestorben, *Ibn Saᶜd* III, I 289, 27, Buch. *Taᶜbīr* nr. 26.

muṭlaḳ), die die Wahrheit der Gewissheit (*ḥaḳḳ al-jaḳīn*) ist [1]). Hier wäre also die Bedeutungslosigkeit der äusseren rituellen Handlung für die vollkommenste Erkenntnisstufe und die stufenweise Vergeistigung derselben in den vorhergehenden Volkommenheitsgraden zugegeben.

In ähnlicher Weise hatte sich vor Ibn al-ᶜArabī der Philosoph Ibn Sīnā in einer seiner mystischen Abhandlungen (Über das Wesen des Gebetes, *fī māhijjat al-ṣalāt*) [2]) ausgesprochen. Mit Anknüpfung an die verschiedenen Seelenstufen lässt er das Gebet von der äusseren Verrichtung zu dem geistigen Gottesdienst fortschreiten. Während der äusserliche statutarische Gottesdienst, der mit den Gliedmassen, unter vorgeschriebenen körperlichen Formen, zu bestimmten Zeiten geübt wird, niedereren Seelenstufen entspreche und zur Unterscheidung der Menschen vom Vieh diene, bestehe das wahre Wesen des innerlichen geistigen Gottesdienstes im Ähnlichwerden der ψυχή λογιστική mit den sphärischen Geistern und dem fortdauernden (nicht an Zeiten geknüpften) Dienst der absoluten Gottesidee in Anhoffung ewigen Lohnes. Nur in diesem Sinne werde das Gebet als die Säule der Religion (*ᶜimād al-dīn*) bezeichnet, d. h. als die Reinigung der menschlichen Seele von satanischen Trübungen und fleischlichen Regungen und als die Verneinung weltlicher Zwecke. Es ist der Dienst der ersten Ursache, die Intuition der Gottheit mit reinem Herzen und von allen Gelüsten abgezogener Seele. Nur ein solcher Gottesdienst wird in einem Ausspruch des Propheten „Unterredung (*munādschāt*) mit Gott" genannt. Sie geschieht mit körperlichen Gliedmassen und sinnlichen Zungen; ein Verkehr letzterer Art könnte sich nur auf ein örtlich und zeitlich begrenztes Wesen beziehen. Das wahrhafte Gebet ist die intuitive Erkenntnis, die Liebe und die seelische Anschauung Gottes, durch welche ohne körperliche

1) *Vorlesungen* 170. Eine Definition des ḥaḳḳ al-jaḳīn, *Iḥjā* I 54. Suhrawardī, *ᶜAwārif al-maᶜārif* Kap. 62 (IV 424).

2) *Traités mystiques d'Avicenne*, éd. Mehren (3ème fascicule, Leide 1894) 28—43.

Bemühung und äusserliche, an sinnliche Zahlenverhältnisse und an Mitwirkung leiblicher Mittel geknüpfte Pflichtenübung heilige Ausstrahlung in die denkende Seele einströmt. Dies ist, was Ibn Sīnā „geistigen Gottesdienst" (*taʿabbud rūḥānī*) [1]), andere intellektuelle Ritusübung" (*nusk ʿaḳlī*) [2]) nennen. Auch die „Getreuen" kennen einen Unterschied zwischen *ʿibāda scharʿijja* (gesetzlichem) und *ʿi. falsafijja* (philosophischem Gottesdienst [3]) sowie zwischen *ḳurbān scharʿī* (ges. Opfer) und *ḳ. falsafī* (philos. O.) [4]). Man wird an die λογικὴ θυσία der Hermetiker erinnert [5]).

Allerdings verwahrt sich Ibn Sīnā am Schluss seiner Abhandlung ängstlich dagegen, dass verständnisvolle Leser, die diese hohe Gabe an sich selbst erleben „dies sein Geheimnis kundgeben, das eine Sache ist, die lediglich zwischen ihm und seinem Schöpfer obwaltet". Ibn Sīnā gefällt sich auch sonst gern in solcher vorsichtigen Geheimniskrämerei [6]). Die von ihm und Ibn al-ʿArabī dargestellte Lehre von der stufenweisen, zuletzt in die völlige Aufhebung des äusserlichen Gebetsritus ausmündenden Verflüchtigung des ṣalāt ist in der Tat eine in den Ṣūfī-Systemen vielfach vertretene Anschauung. Der orthodoxe Mystiker des dreizehnten Jahrhunderts, *Schihāb al-dīn al-Suhrawardi,* der in den Wegen Ḳuschejrī's wandelnd [7]) immerfort den Grundsatz betont, dass es *ẓandaḳa* sei, die ṣūfische Wahrheit (*ḥaḳīḳa*) im Widerspruch gegen das formelle Gesetz (*scharīʿa*) treten zu lassen [8]), führt strenge Polemik gegen

1) L. c. 41, 6.

2) *Buch vom Wesen der Seele* 6* Anm. 6. Vgl. Abū Ḥajjān al-Tauḥīdī (bei *Jāḳūt* ed. Margoliouth V 382, 2): *al-ḥaddsch al-ʿaḳlī* (geistige Pilgerfahrt im Gegensatz zu *al-ḥ. al-scharʿī* (Pilgerfahrt im Sinne des Gesetzes).

3) *Ichwān* IV 273, 11 ff.

4) Ibid. 279, 6 u.

5) J. Kroll, *Lehren des Hermes Trismegistos* 329 f. Vgl. λογικὴ λατρεία (Römerbr. 12, 1); al-ṣalāt al-ʿaḳlijja (christl.) *Oriens christianus.* N. S. IV (1914) 116 nr. 51.

6) z. B. *al-Ischārāt wat-tanbīhāt*, ed. Forget 222.

7) *Vorlesungen* 176.

8) *ʿAwārif al-maʿārif* Kap. 3 (I 68), Kap. 9 (I 212) Kap. 63 (IV 481); besonders auch Kap. 56 (IV 104), wo er auf Antinomisten den Koranvers 18 v. 101 anwendet.

vgl. [illegible] in Gött. Gel. Anz. [illegible] 257.

die Lehre mancher Ṣūfī's von der Überflüssigkeit des rituellen ṣalāt neben dem „Gedenken Gottes" (*dikr Allāh*) [1]).

* * *

Wir haben das Tafsīr des Ibn al-ᶜArabī als Typus für die Interpretationsmethoden der islamischen Mystiker benutzt. Was wir an ihm erfahren, gilt von der gesamten Litteratur des ṣūfischen Tafsīr. Indem seine Vertreter davon ausgehen, dass ihre mystische Gedankenwelt, als der Inbegriff des richtig verstandenen Islams, im heiligen Buche enthalten sein müsse, wird einer und derselbe Satz des Korans (im Sinne der *wudschūh*, oben S. 84—85) in der mannigfachsten Weise für ihre Ideen gepresst. Es sei ja im Koran das gesamte Wissen der vergangenen und zukünftigen Geschlechter enthalten, für jene, deren innerer Blick geöffnet ist [2]). Derselbe Vers enthalte in kurzen schlichten Worten zahlreiche Wahrheiten, die jenseits seines wörtlichen Sinnes zu ergründen seien. Man konnte sich für diese Anschauung auf alte Sprüche berufen, die wie viele andere in der ṣūfischen Litteratur verbreitete Traditionen [3]), schon bei Beginn der mystischen Bestrebungen in diesen Kreisen erfunden worden sind.

Obenan steht die Berühmung des ᶜAlī mit den siebzig Kamelladungen an Erklärungen der Fātiḥa (oben S. 226). Im Fortschritt der Zeit wird der Umfang der Tragfähigkeit des heiligen Textes ins Exzessive gesteigert [4]). Jeder Koranvers — sagt ein späterer Mystiker — verträgt 60000 Erklärungen. Damit noch nicht zufrieden, lässt ein anderer im Koran 277000 Wissenschaften enthalten sein. Jedes einzelne Wort berge näm-

---

1) *Ibid.* Kap. 38 (III 142).

2) *Iḥjā* III 325, *fi-l-Ḳurᵓān ᶜilm al-awwalīna wal-āchirīna liman futiḥat baṣīratuhu*; IV 331 (dem Ibn Masᶜūd zugeschrieben).

3) Vgl. Z A XXII 31 f.

4) Es wird ein maghribinischer Kommentar erwähnt, in dem 50 Bände der Erklärung von 51 v. 21 gewidmet sind (ᶜAufī, *Lubāb al-albāb*, ed. Browne [London 1906] 281, 10).

lich eine besondere Wissenschaft in sich, die bei fortschreitender Vertiefung wieder je vier Momente einschliesse, u. a. m. [1]). Die Ṣūfī's späterer Geschlechter wollen natürlich in der von ihnen erzielten Tiefgründigkeit hinter ihren Vorgängern nicht zurückbleiben. Es ist sicherlich Übertreibung, wenn *Scha^crānī* seinem Meister *^cAlī al-Chawwāṣ* nacherzählt, dieser habe sich berühmt, in die Fātiḥa allein nicht weniger als 240999 Wissenschaften (*^culūm*) hineinlegen zu können [2]). Jedoch diese in ihrer Art nicht vereinzelte, dem ^cAlī al-Chawwāṣ von seinem enthusiastisch bewundernden Jünger wahrscheinlich nur untergeschobene Selbstrühmung kann mindestens als Zeugnis dafür gelten als wie uferlos die Adepten des Mystizismus die Ergiebigkeit ṣūfischer Koranauslegung sich vorstellen.

Manche knüpfen ihre Gedanken nicht nur an das zusammenhängende Wortgefüge, sondern arbeiten auch mit kabbalistischen Mitteln, Buchstaben- und Zahlen-Kombinationen (nach Art der Gematria), aus denen sie mystische Folgerungen erschliessen [3]). Sie unterscheiden sich darin nicht von den ähnliche Kunststücke der Buchstabensymbolik übenden Bāṭiniten [4]) und Ḥurūfī's, sowie auch die neuzeitlichen Bābī's, besonders

---

1) Im *Iḥjā* I 274 ernstlich angeführt.

2) Scha^crānī, *al-Durar al-manthūra fī zubad al-^culūm al-maschhūra*, ed. Schmidt (Petersburg 1914) 62.

3) Die *^cilm al-ḥurūf*, die sich mit der tieferen Bedeutung (*ma^cānī*) der Buchstaben und ihrer Reihenfolge im Alfabet beschäftigt, wurde auch in nicht mystischen Kreisen viel getrieben (vgl. *ZDMG* XXVI 782 ff. Brockelmann I 414 nr. 15); selbst der Philosoph Ibn Sīnā vertieft sich in seiner einem Emir als Naurūzgeschenk dedizierten *Risāla fī ma^cānī al-ḥurūf al-hidschā^ɔijja* (= Brockelmann I 454 nr. 17, gedruckt als Nr. 7 der *Tis^c rasā^ɔil*, Stambul 1298, 92—97) in Grübeleien über die Reihenfolge der Buchstaben und setzt sie, in der an die Ichwān al-ṣafā erinnernden Weise, mit der neuplatonischen Emanationenfolge in innere Verbindung. Sie werden von ähnlichen Spekulationen des Ibn al-^cArabī nicht übertroffen.

4) Vgl. die in der *Streitschrift* u. s. w. 51 angeführten Stellen. Darüber ist manches zu finden im *Kitāb asrār al-Bāṭinijja* von Ismā^cīl al-Bustī (*Hschr. Griffini*, Mailand, fol. 22^{b}); z. B. aus der Form des mittlern mīm (kreisförmig) und des schliessenden dāl (offen) im Namen des Muhammed, sowie aus der Vierzahl der Buchstaben derselben u. s. w. werden ihre komplizierten Theorien gefolgert.

in den Anfängen ihres Emporkommens aus solchen Kombinationen geheimnisvolle Erleuchtung holten.

Auch in nicht geradezu mystischer Richtung hat man ja in der Koranbetrachtung gern aus Buchstabenverhältnissen Folgerungen gezogen. Der persische Ṣūfī-dichter *Senāʾī* (1131) knüpft — wahrscheinlich nicht zu allererst — an die Tatsache, dass der Text des Korans mit dem Buchstaben *b* beginnt (*bismi*) und sein Schlusswort mit *s* (*wal-nāsi*) endigt, die Betrachtung, dass damit der Gedanke des aus diesen beiden Buchstaben gebildeten Worten *bes* d. i. „genug" ausgedrückt sei; auf dem Pfad der Religion sei der Koran ausschlieslich der genügende Leiter [1]).

Noch weiter gehen die Folgerungen aus den Formen der arabischen Schriftzeichen. Der geschriebene Name des Prophetenkönigs *Dāwūd* zeigt fünf Buchstaben, die in der arabischen Schrift keine Ligatur mit einem folgenden Buchstaben zulassen; dabei wird in der Schrift der eine der fünf Buchstaben (eines der beiden *wāw*) getilgt (man schreibt Dāwud); obendrein sind der erste und letzte Buchstabe des Namens (d) identisch. Hingegen ist der mit arabischen Schriftzeichen geschriebene Name des Propheten *Muḥammed* und mehrere seiner Synonyme (Muṣṭafā, Ṭāhā u. a.) aus lauter ligierbaren Buchstaben zusammengesetzt, während Muhammed anderseits Namen hat (z. B. Aḥmed), in denen beide Buchstabenarten zur Erscheinung kommen. Dies muss tiefere Bedeutung haben. Ibn al-ʿArabī knüpft daran Folgerungen über das Verhältnis dieser Propheten zur sinnlich erfassbaren und zur intelligibeln Welt, ihren Zusammenhang mit und ihr Abgeschiedensein von denselben [2]).

In die Abgründe ihrer Interpretationsmethoden wollen wir uns jedoch hier nicht tiefer versenken, da sie sich aus unserer

---

1) Ewwel we-āchir Ḳurān beči *bā* āmed we-*sīn*?
Jaʿni ender rāhi dīn rehberi tū Ḳurʾāni bes.
(Zitiert im Tefsīr des *Ḥusejn Kāschifī* zur letzten Sūre).

2) *Fuṣūṣ al-ḥikam* Kap. XVII (II 179).

Betrachtung schon dadurch ausschalten, dass sie nicht so sehr in den Bereich der Exegese als in den der von den Texten unabhängigen gnostischen Geheimniskrämerei gehören.

An unsere bisherigen Erörterungen möchten wir hingegen die Konstatierung einer Erscheinung anfügen, deren gleiches wir bereits in unserer Darstellung der muᶜtazilitischen Exegese erfahren haben: nämlich tendentiöser Verrenkungen der Texte zu dem Zweck, sie als Stützen für ṣūfische Grundanschauungen zu erweisen. Solche an den Texten geübte Gewaltakte machen häufig den Eindruck, mehr im Sinne witziger Scharfsinnsübung als in dem ernsthaft gemeinter Schrifterklärung beabsichtigt zu sein.

Beispielsweise führen wir die aus ihrem Kreise hervorgegangene Variante zu 54 v. 49 an. An Stelle der rezipierten Lesart: innā *kulla* schej'in chalaḳnāhu biḳadarin („Fürwahr alle Dinge haben wir nach einer Bestimmung erschaffen") begünstigen sie die Variante *innā kullu schej'in* d. h. „Siehe, wir (Gott) sind alle Dinge; wir haben sie nach einer Bestimmung erschaffen". Darin sei die Konsubstanzialität Gottes mit dem Universum ausgesprochen: in allen kreatürlichen Dingen sei die Essenz Gottes enthalten [1]). Auch zur religionsgerechten Rechtfertigung ihrer eigentümlichen mystischen Übungen haben sie Koransprüche aufgestöbert. Sie pflegen zur Begründung ihrer Ḏikr-Liturgien (mit Übersehung von Mahnungen wie z. B. 7 v. 204) eine Anzahl von Koranstellen anzuführen, in denen im allgemeinen das Gedenken an Gott mit Betonung des dies Gedenken ausdrückenden Wortes *ḏikr* empfohlen wird. „O die ihr gläubig seid, gedenket Gottes viel Gedenken, *ḏikran kathīran*" (33 v. 41). Besonders werden die Stellen ausgenützt, in denen dies Gedenken auf den Namen Gottes bezogen wird. „Erwähne den Namen Gottes und weihe dich ihm in voller Weihe" (73 v. 8 vgl. 87 v. 15), oder vollends aus dem Zusammenhang gesondert: „Sprich ‚Allāh'; dann

---

1) Erwähnt im Kommentar des *ᶜAbdalghanī al-Nābulusī* zu Fuṣūṣ al-ḥikam II 52.

lasse sie (die Ungläubigen) sich mit ihrem Geschwätz unterhalten" (6 v. 91). Mit solchen Koranstellen, besonders mit der letzterwähnten begründen die Ṣūfīs die auch in ihren einsamen Zellen geübte gehäufte Ejakulation des Allāh-Namens. Ṣūfī-Biographen erzählen, dass der auch durch seinen Verkehr mit Ibn Sīnā bekannte Ṣūfī *Abū Saʿīd b. abi-l-Chejr* während seiner Lernzeit drei [1]) Jahre in einen Winkel zurückgezogen sass; dabei stopfte er Baumwolle in die Ohren, entzog sich dem Schlaf und rief fortwährend Allāh, Allāh! bis selbst die Türen seines Gemachs in diesen Ruf einstimmten [2]).

Auf jene koranischen Mahnungen führen die Ṣūfī's das ihre Ḏikr-Liturgien [3]) charakterisierende gehäufte Rufen des Gottesnamens Allāh oder (mit Anlehnung an 3 v. 1) des ihn substituierenden, den ganzen Reichtum des Gottesgedankens gleichsam konzentrierenden (aus der vollen Form *huwa* abgeschliffenen) Pronomens *Hū* (Er), zurück in welchem die schärfste Abstraktion des Gottesbegriffes, soweit dessen die menschliche Sprache fähig ist, ausgeprägt sein soll [4]). In einer ṣūfischen Ḏikr-Formel: „Er! o Er! es gibt keine Gottheit ausser *huwa*, ausser dem (huwa) es keinen „*Er*" gibt, nicht weiss was huwa ist, ausser huwa" [5]) Muḥjī al-dīn ibn al-ʿArabī hat über den tiefen Inhalt dieses geheimnisvollen Wortes einen besonderen Traktat u. d. T. *al-Hū* geschrieben [6]).

Auch im Koran darf eine Andeutung der unergründlichen Mystik dieses Gottesnamens nicht fehlen. „Er ist es, der das

1) Unser Text hat ohne Variante (im Apparat) *sī* = 30, zweifellos eine Verschreibung für *si* = 3.

2) ʿAṭṭār *Taḏkirat al-auliјā* ed. Nicholson II 325, 13 ff. Man lässt diesen Vorgang durch Abū Saʿīd selbst erzählen.

3) Die genaueste Beschreibung dieser ṣūfischen Übungen haben wir jüngst erhalten von W. Haas: *Ein Dhikr der Rahmânijja* (in Der Neue Orient I [1917] 210—213).

4) S. z. B. das türkische Ṣūfī-Gedicht von *ʿAskarī* bei Jacob, Türkisches Hilfsbuch[3] 67.

5) Suhrawardī, *ʿAwārif al-maʿārif* Kap. 49 (III 290): huwa, jā huwa, lā ilāha illā huwa, jā man lā huwa illā huwa, jā man lā jaʿlamu mā huwa illā huwa.

6) Brockelmann I 446 nr. 76, über die Bedeutung des *hū* als höchste der

Buch auf dich herabsandte .... und niemand kennt seine Auslegung (wamā jaʿlamu *ta'wīlahu*) ausser Allāh und die fest im Wissen sind" (3 v. 5). „Seine Auslegung" *ta'wīla-hu* wird in zwei Worte zerlegt und dass Possessivsuffix *hu* (seine) als selbständiges Personalpronomen losgelöst, wodurch sie den Sinn erhalten: Niemand kennt die *Auslegung des „Hū"* als u. s. w. [1]).

Beispiele solcher Art [2]) bieten sich auch in der ṣūfischen Behandlung von Traditionssprüchen dar. In einem sehr verbreiteten Bericht wird erzählt, dass an Muhammed einmal die Frage gerichtet wurde, was unter *īmān* (Glaube), *islām* (Gottergebenheit) und *iḥsān* (richtiges Tun) im Unterschied von einander zu verstehen sei?... In seiner Antwort erklärt der Prophet diesen letzteren Begriff in folgender Weise: „dass du Allah fürchtest als ob du ihn sähest, obwohl du ihn nicht siehst" (*fa'in kunta lā tarāhu*). Wörtlich übersetzt lautet die letzte Phrase: „und wenn du bist nicht ihn siehst". Nun trennt unser Ṣūfī die arabischen Worte in folgender Weise: *fa'in kunta lā* || *tarāhu*, um den Sinn zu gewinnen: und wenn du bist nicht || dann siehst du ihn [3]). Damit soll durch Muhammed der Gedanke ausgesprochen sein: Nur wenn du dein Selbst vernichtest, wenn du „nicht" bist [4]), in das *fanā* eingehst, wirst du zur Einheit mit Gott gelangen [5]).

---

fünf Stufen des ṣūfischen ḏikr s. Ibn ʿAṭā Allāh al Iskenderī, *Miftāḥ al-falāḥ* (oben S. 239) II 135.

1) *Manār* IX 290—291.

2) Vgl. bei Sujūṭī, *Itḳān* (Kap. 78) II 218 die Auslegung zu 7 v. 256.

3) Solche Trennungen kommen auch ausserhalb der mystischen Kreise bei gleichgültigeren Stoffen vor, z. B. die Abtrennung des *lā* in 16 v. 64, was *Iḥjā* I 210, 17 von *baʿḍ al-ḳurrā* anführt.

4) Vgl. die Schilderung des *fanā* durch einen Ṣūfī: „Wir waren (früher) in uns, dann haben wir uns unser entledigt und wir sind geblieben ohne uns (*baḳīnā bilā naḥnu*); zitiert *Iḥjā* IV 310, 8.

5) Zitiert bei Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfiʿijja* I 56.

SEKTIERERISCHE KORANAUSLEGUNG.

In den vorhergehenden Abschnitten haben wir versucht zu zeigen, wie sich Rationalismus und Mystizismus bemüht haben, das schlichte Koranwort unter ihre Herrschaft zu zwingen. Die Betrachtung, die wir fortsetzend vorhaben, betrifft einen dritten Faktor der tendentiösen Koranexegese: das Sekteninteresse.

Namentlich werden wir zu betrachten haben: in welcher Weise das sektiererische Interesse der schīʿitischen Partei und ihre unterscheidenden Grundsätze in den Koran hineingetragen worden sind. Denn auch die Theologen dieser Sekte haben keine Anstrengung gescheut, die charakteristischen Prinzipien ihres religiösen und politischen Bekenntnisses im heiligen Buche in affirmativer und polemischer Weise festgelegt zu finden. Dabei handelt es sich zunächst um die Zurückweisung des sunnitischen Chalifates; um die Verwerfung und Verurteilung der Gestaltung desselben unter der Herrschaft der historischen Dynastien der Omajjaden und ʿAbbāsiden; ferner um ihren Kultus des ʿAlī und der Imame; um ihren Glauben an deren göttlichen Beruf und ihre übermenschlichen Fähigkeiten; um ihre dogmatische Hoffnung auf die Parusie des verschwundenen, in latenter Weise fortlebenden und am Ende der Zeiten als Welterlöser wieder an die Öffentlichkeit tretenden Imam-Mahdī.

Von vorneherein wird keinem gläubigen Muslim die Annahme auffallend oder gar widersinnig erscheinen, dass der Koran

Hindeutungen auf spätere Ereignisse der Islamgeschichte enthalte. Er stellt sich ja selbst dar als den Inbegriff des göttlichen Wissens von Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem [1]). Das Wort des Allwissenden ist daher zunächst besonders geeignet, der gläubigen Gemeinde, an die es gerichtet ist, einen Blick in die zukünftigen Ereignisse und Schicksale derselben zu eröffnen.

Es gilt als selbstverständlich, auch den Koran über die, zumal nicht zu ferne Zukunft sprechen zu lassen. Wir haben bereits gesehen, dass man in demselben eine Prophezeiung des Sieges der Romäer über das persische Reich gefunden hat. Ein mehr innerislamisches Ereignis [2]) ist das Entstehen der Partei der Chāridschiten, deren dem ᶜAlī entgegentretende aufständische Gruppe als *Ḥarūrijja* bekannt ist. Deren Auftreten und Verdammung sollte durch Gottes Wort, drei Jahrzehnte ante eventum ausgesprochen sein [3]). Schon die alte Exegese findet Hindeutungen darauf im Koran. So erzählt z. B. *Muṣᶜab b. Saᶜd*, dass er seinen Vater gefragt habe, ob die Koranverse (18 v. 103—4): „Sprich, soll ich euch verkünden, wer seine Werke verloren hat? Die, deren Eifer im irdischen Leben irreging und die da glaubten, rechtschaffen zu handeln" — sich auf die Ḥarūrijja bezögen? Da gab ihm sein Vater den Bescheid, dass nicht d i e s e r Spruch, wohl aber ein anderer Koranvers die Ḥarūrijja zum Gegenstande habe (13 v. 25): „die das Bündnis Gottes brechen, nachdem sie es geschlossen hatten und zerreissen, was Allah zu binden befohlen hat, und Verderben auf Erden anstiften: sie ereilt der Fluch und ihnen wird ein schlechter Aufenthaltsort (die Hölle) zuteil." Das seien die Ḥarūra-Leute [4]).

---

1) Vgl. Pedersen in *Der Islam* V 114.

2) Nach einem Zitat aus dem Taʾrīch des *Jaᶜḳūb b. Sufjān al-Fasawī* (st. Ende des IX. Jhd.) bei Ḳasṭallānī X 226 (zu *Fitan* nr. 22) bezieht Ibn ᶜAbbās 33 v. 14 auf ein Ereignis der Ḥarra-Schlacht.

3) Im Ḥadīth (besonders Buch. *Istitābat al-murtaddīna* nr. 6—8) lässt man den Propheten das Auftreten dieser Sekte in spezieller Weise voraussagen.

4) *Ṭabarī* XIII 84.

Andererseits haben auch bereits die frühen Chāridschiten im Koran Anhaltspunkte für ihre Gegnerschaft gegen ʿAlī und die Rechfertigung seiner Tötung durch Ibn Muldscham herausgefunden [1]). Auch in Stellen, die von der alten Exegese, vielleicht mit Recht, als Reflexe zeitgenössischer Ereignisse inmitten der jungen Gemeinde Muhammeds erkannt werden, finden spätere Erklärer lehrhafte Kundgebungen des Propheten über Ereignisse der Zukunft. 49 v. 9 ist die Rede von „zwei Gruppen der Gläubigen, die gegen einander im Kampfe stehen", und der Prophet gibt seinen Anhängern Anordnungen über die Schlichtung des Streites. Die alte traditionelle Exegese bezieht diese Belehrung auf eine zur Zeit des Propheten zwischen den beiden medinischen Anṣār-Stämmen, Aus und Chazradsch vorgekommene Fehde. Dies ist einer späteren Exegese nicht genug prophetisch. Sie findet darin vielmehr eine voraussehende Kundgebung über die Kämpfe zwischen den Parteien des ʿAlī und des Muʿāwija [2]).

So wie man traditionelle Sprüche des Propheten gegen die Bekenner des freien Willens und die schroffen Leugner der absoluten Vorherbestimmungslehre geprägt hat, so sollte das Gotteswort des Korans auch nicht frei sein von der voraussehenden Verdammung jener Ketzer, die in dialektischen Disputationen über den Sinn der geheiligten Texte, dieselben für ihre verwerflichen Thesen in Anspruch nehmen. „Er ist es, der Leben gibt und sterben lässt und wenn er eine Sache beschlossen hat, so spricht er zu ihr „Werde" und sie wird. — Siehst du nicht jene, die über Allahs Zeichen streiten, wie sie weggewendet werden? — die da als lügenhaft erklären das Buch und womit wir unsere Propheten gesandt haben..." (40 v. 70—72). Dazu bemerkt Muhammed b. Sīrīn, ein ange-

---

1) *Schahrastānī*, ed. Cureton 90; der Sure 2 v. 200 Geschmähte sei ʿAlī und ibid. v. 203 sei der Mörder ʿAlī's der „seine Seele verkauft im Streben nach dem Wohlgefallen Allah's."

2) Bei Ibn Ḥadschar al-Hejtamī, *Taṭhīr al-dschinān wal-lisān* u. s. w. (a. R. der Ṣawāʿik muḥriḳa, Kairo 1312) 40 unten.

sehener Traditionist aus Baṣra (st. 729): „Wenn dieser Vers (der sich doch gegen die zeitgenössischen Nörgeleien an den Verkündigungen Muhammeds [1]) richtet) nicht mit Hinblick auf die *Ḳadarijja* geoffenbart ward, so wüsste ich nicht, auf wen sonst er abgezielt haben sollte" [2]).

Auch omajjadenfeindliche Sprüche findet bereits die alte Exegese im Koran. Wenn auch vom Konsensus der Gemeinde als rechtmässige Herrscher de facto anerkannt, lebt in den frommen Kreisen immerfort ein Widerwille gegen die die Heiligtümer des Islams profanierenden, die Interessen des Islams in weltlichem Sinne handhabenden Omajjaden fort. Diese Empfindung findet ihren Reflex in der älteren Schicht der noch nicht zu sektiererischer Arbeit entfalteten Koranexegese. 14 v. 33: „Siehst du nicht die die Gnade Gottes mit Unglauben vertauscht haben?" Dies wird auf zwei ruchlose Sippen der Ḳurejsch bezogen: die Banū Mughīra (oder B. Machzūm), denen wurde in der Niederlage bei Bedr heimgezahlt; die *B. Umejja*, denen wurde noch zeitweilig ein Aufschub gegeben. Es ist weniger zu verwundern, wenn solche Beziehungen, im Namen eines Genossen des ʿAlī als auf diesen zurückgeführt überliefert werden, (*Ṭab*. XIII 132, 11), als wenn sie im Namen des ʿOmar (*ibid*. 130, 19) mitgeteilt sind [3]).

In die alte Epoche scheint folgende antiomajjadische Beziehung eines Koranwortes zurückzureichen, die gewissermassen zum hervorragendesten Typus dieser tendenziös-polemischen Exegese geworden ist: 17 v. 62: „Und als wir zu dir sprachen: ‚Fürwahr, dein Herr umgibt die Menschen' (d. h. er weiss um alle ihre Umstände), und wir machten die Vision, die wir dich sehen liessen nur zu einer Wirrnis für die Menschen, und den Baum, der verflucht ist im Koran, und wir flössen ihnen Angst ein; dadurch nehmen sie nur zu an

---

1) *Vorlesungen* 81 unten.
2) *Ṭabarī* XXIV 49.
3) *Bejḍāwī* 2. St. I 492, 1 gibt die Erklärung *ʿan ʿOmar wa-ʿAlī*.

grosser Widerspänstigkeit". Diese apokalyptisch anmutenden Worte, die in richtigem Verständnis zweifellos die Höllenqualen der Verdammten zum Gegenstand haben, hat man in frommen Kreisen sehr früh in omajjadenfeindlichem Sinne bezogen. Der „im Koran verfluchte Baum", „die Wirrnis, die unter den Menschen entsteht" und die zunehmende „grosse Widerspänstigkeit" alles dies soll auf das verfluchte Geschlecht der Omajjaden gehen. Es kann nicht auffallend sein, dass die Exegeten der ᶜAbbāsidendynastie, die ja ebenso eifrig wie die gegnerischen Parteien im Koran Titel für ihre Berechtigung suchte [1]), die Auslegung begünstigten, und dass sie demnach unter solchem Einfluss auch im orthodox-sunnitischen Tafsīr Eingang und Festigung gefunden hat [2]). Sunnatreuere Ausleger, die die durch den Koran legitimierte Verfluchung einer im Konsens der Islamgläubigen anerkannten Dynastie nicht zulassen mochten, klammerten sich fest daran, dass unter dem „verfluchten Baum" der *Zaḳḳūm*-Baum zu verstehen sei, dieser den Verdammten als Bewirtung angedrohte trostlos übelriechende Höllenbaum, dessen mit Satansköpfen verglichene Frucht sie mit einer Mischung von siedendem Wasser zur Labung erhalten (37 v. 61—66). Im Ṭabarīkommentar füllen die die letztere Erklärung bekräftigenden Traditionen vier volle Seiten (XV 70—74), während die omajjadenfeindliche Beziehung, die zu Ṭabarī's Zeit sehr verbreitet war, vollends ignoriert wird.

Hingegen zieht die eine der zahlreichen, zur Erklärung des „verfluchten Baums" als *zaḳḳūm* aufgeführten Überlieferungen durch ihre Einführungsformel unsere Aufmerksamkeit auf sich. Da wird berichtet, dass eine alte koranexegetische Autorität (Ibrāhīm) „einen Schwur ohne jeden Vorbehalt darauf leistete (*kāna jaḥlifu mā jastathnī*), dass unter diesem Baum der Zaḳḳūm zu verstehen sei" (Ṭab. l. c. 74, 1). Durch diese feier-

---

1) Vgl. Van Vloten, *De opkomst der Abbasiden in Chorasan* 69, Anm. 2.

2) *Muh. Stud.* II 114. Auch dem Chāridschiten ist die Omajjadenfamilie „das Haus des Fluchs" (bejt al-laᶜna), *Aghānī* XX 106, 13.

liche Versicherung sollte eben jener tendentiösen Exegese wirksam entgegengetreten werden [1]).

Neben solchen omajjadenfeindlichen Beziehungen treten auch in orthodoxen Kreisen sehr früh Versuche positiv *ʿalifreundlicher* Deutung von Korantexten hervor. Zu 13 v. 8 „Du bist ein Warner und ein jedes Volk hat einen Führer" wird von *Saʿīd b. Dschubejr* (st. 713), den Ibn ʿAbbās als das kompetenteste theologische Orakel rühmte, im Namen des letzteren folgender Bericht mitgeteilt: Als dem Propheten die Worte „*Du bist ein Warner*" geoffenbart wurden, legte er seine Hand auf die Brust und sprach: „Fürwahr, ich bin der Warner" und zu den Worten „jedes Volk hat einen Führer" deutete er mit seiner Hand nach der Schulter des ʿAlī und sprach: „Du, o ʿAlī, bist der Führer; durch dich werden nach mir die der Führung Folgenden geleitet" [2]).

Dies bezöge sich freilich nur auf die Anerkennung der Lehrautorität des ʿAlī, nicht auf seine und seiner Nachkommen politische Ansprüche. Jedoch man hat auch damit früh begonnen, die Rechtstitel für diese Ansprüche aus dem Koran herauszufinden. Die ʿalidische Parteitendenz hat sich, wie es scheint, am allerfrühesten an 17 v. 28 geheftet, wo die Pflicht der Gläubigen, arme und bedürftige Mitbrüder zu unterstützen, mit den Worten eingeleitet wird: „Lasse dem (bedürftigen) Verwandten sein Recht zukommen". Aus dem Kreise humaner Pflichterfüllung wird von den Schīʿiten diese Ermahnung auf das Gebiet des Staatsrechtes übertragen und auf die politischen Ansprüche der Familie des Propheten gedeutet. Nach einer bei Ṭabarī [3]) angeführten Tradition, habe der Urenkel des Propheten, ʿAlī Sohn des Ḥusejn, einen Syrer (d. h. Omajja-

---

1) Ibn ʿAṭijja erklärt in der Auslegung jenes Verses ausdrücklich, dass „der verfluchte Baum" nicht auf ʿOthmān, Muʿāwija und ʿOmar II bezogen werden dürfe; die Beziehung auf andere Omajjaden scheint auch er nicht ausgeschlossen zu haben (*Kuṭb al-dīn* [Gesch. d. Stadt Mekka, ed. Wüstenfeld III] 88, 4 ff.).

2) *Ṭab.* XIII 63 unten.

3) XV 50.

denanhänger), dem natürlich eine solche Anwendung des Verses fremdartig erschien, dieselbe als die ausschliesslich richtige beibringen wollen. Und es ist nicht unwahrscheinlich, dass derartige Koërananwendungen, für die man auch andere Verse, in denen in sympathischer Weise von der Verwandtschaft (*ḳurbā*) die Rede ist, benutzt hat, bereits in jener frühen Zeit in den Kreisen der ᶜAliden und der Anhänger ihrer staatlichen Ansprüche zur Unterstützung der letzteren im Schwange waren.

Noch weiter dringt das Bestreben, die politische Stellungnahme überschreitend, auch die Berechtigung des religiösen *ᶜAlīkultus* bereits im Koran angedeutet zu finden. ᶜAlī habe sich mit dem Propheten fast auf dieselbe Linie gestellt, über die Sphäre der übrigen Menschen hinaus. Ein Ansatz dazu wird bereits in früher Zeit an 16 v. 40 geknüpft. „Sie (die Heiden) schwuren bei Gott den schwersten Eid, dass Allah nicht wiedererwecken werde die gestorben sind; — fürwahr! es ist eine ihm in Wahrheit obliegende Verheissung; aber die meisten Menschen sind unwissend". Dazu berichtet *Ḳatāda* (st. 735): Jemand erzählte dem Ibn ᶜAbbās, dass Leute in diesem ᶜIrāḳ glauben, dass ᶜAlī vor der allgemeinen Auferstehung werde erweckt werden und dass sie den Koranvers in diesem Sinne deuten. Darauf erwiederte Ibn ᶜAbbās: „Jene Leute lügen; der Koranvers bezieht sich auf die Menschen im allgemeinen. Bei meinem Leben! Würde ᶜAlī vor der Auferstehungszeit auferweckt werden, so hätten wir ja seine Frauen nicht wiederverheiraten und seinen Nachlass nicht unter Erben verteilen können" [1]). Dieser Einwand setzt den Glauben der damaligen ᶜAlīanhänger voraus, dass ᶜAlī's Tod nur ein scheinbarer gewesen und dass das Wiedererscheinen ᶜAlī's unter den Lebenden als Parusie, als *radschᶜa* [2]) zu betrachten sei, die mit der allgemeinen Totenerweckung nichts zu tun habe.

Dies sind Ansätze zu einer bald üppig in die Halme schies-

---

1) *Ṭab.* XIV 66.

2) Vgl. *Vorlesungen* 227 ff.

senden schīᶜitischen Parteiexegese. Es ist auf keinem Gebiete der tendentiösen Koranauslegung in so unersättlicher Weise und mit solch übertreibenden Resultaten gearbeitet worden als eben in diesem Kreise.

Zu ihrem vollen geschichtlichen Verständniss ist die Kenntnis noch einer Tatsache vonnöten: das Verhältnis der Schīᶜiten zu dem in unseren Händen befindlichen kanonischen Text des Korans, wie er auf Veranlassung des Chalifen ᶜOthmān Gegenstand definitiver Sammlung und Redaktion war. Welche Stellung nimmt der schismatische Schīᶜitismus zu der, durch den mit unzähmbarem Fanatismus gehassten Usurpator vollführten Koranredaktion? Gilt sie ihm als authentischer Text der durch Muhammeds Mund vermittelten göttlichen Offenbarung?

Wenn auch in der Schīᶜitensekte die von einer ihrer extremen Gruppen versuchte Lehre zurückgewiesen wird, nach welcher der überlieferte Koran wegen der Bedenken gegen seine Authentie und Integrität nicht einmal als Quelle der Religion anerkannt werden könne [1]), so hat sie seit der frühesten Zeit ihres Auftretens im allgemeinen die Integrität der ᶜothmānischen Textgestaltung verdächtigt. Dieselbe, so behaupten die Schīᶜiten, enthalte im Verhältnis zum echten Koran Muhammeds Zusätze und wesentliche Textänderungen [2]); anderseits seien wieder wichtige Stücke des echten Korans durch Weglassung getilgt worden [3]).

Setzen sie aber einen von ihnen bedingungslos anerkannten echten und integern Korantext entgegen? Sie setzen wohl die Existenz eines solchen voraus; es sind auch Versuche hervorgetreten, denselben zu rekonstruieren, und — wie wir sehen

1) Baghdādī, *Kitāb al-farḳ* 315, 8.

2) Ibn Ḥazm, *Milal* IV 182 oben; Friedländer, *Heterodoxies of the Shiites* II 61.

3) Die christliche Polemik gegen den Islam hat das Argument der Koranfälschung durch ᶜOthmān, sogar später noch durch Ḥaddschādsch b. Jūsuf, von den Schīᶜiten übernommen. Vgl. *Das Religionsgespräch von Jerusalem*, übers. von Vollers (Zeitschr. für Kirchengeschichte XXIX 48).

werden — sind im einzelnen tendentiöse Korrekturen vorgenommen und überliefert worden. Man ist auf schīᶜitischer Seite im allgemeinen geneigt vorauszusetzen, dass der komplette, von Gott geoffenbarte Koran viel umfangreicher gewesen sei, als der in aller Händen, auch den ihrigen, umgehende Korantext. So sei z. B. in der echten vor-ᶜothmānischen Redaktion die 33. Sure (*al-aḥzāb*), die im gewöhnlichen Text 73 Verse umfasst, nicht kürzer als die zweite (*al-baḳara*) mit ihren 286 Versen; die 24ste. (*al-nūr*) mit jetzt 64 habe in jener über 100 Verse; die 15te (*al-ḥadschar*) mit 99 Versen habe ursprünglich deren 190 umfasst. Es werden freilich die fehlenden Teile textlich nicht mitgeteilt. Hingegen werden von den Schīᶜiten im ᶜothmānischen Koran überhaupt fehlende, demnach von seinen Redaktionsorganen böswillig unterdrückte, die Glorifizierung des ᶜAlī enthaltende Suren überliefert. Eine solche in schīᶜitischen Kreisen umlaufende Sure wurde zuerst (1842) von *Garcin de Tassy* und *Mirza Kazembeg* im Journal asiatique bekannt gemacht [1]). Neuestens hat man an einem Koranexemplar der Bibliothek in Bankipore (Indien) gefunden, dass es ausser dieser Sure der „zwei Lichter" (mit 41 Versen) noch eine andere schīᶜitische Sure (mit 7 Versen) „*al-walāja*" d. i. die Anhänglichkeit (nämlich an ᶜAlī und die Imame), gebe, und dass dasselbe zahlreiche tendenziöse Interpolationen in den gemeinsamen Suren enthalte. Alle diese schīᶜitischen Zutaten wurden durch W. St. Clair Tisdall, vorläufig nur in englischer Übersetzung, veröffentlicht [2]). Alles Beweise für die fortdauernde schīᶜitische Voraussetzung eines nicht unerheblichen Mankos im ᶜothmānischen Koran im Verhältnis zu dem ursprünglichen echten Kodex.

Schon in der Frühzeit des schīᶜitischen Schismas hat man die Fehlerhaftigkeit des offiziellen Korans durch den Hinweis auf die inhaltliche Zusammenhanglosigkeit der einzelnen auf

1) Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*¹ 221—223.
2) *Shīᶜah additions to the Koran* in The Moslem World (1913) III 227—241.

einander folgenden Verse, nachgewiesen was seinen Grund nur darin haben könne, dass die den Zusammenhang vermittelnden Sätze getilgt worden seien [1]).

Es hat von schīʿitischer Seite nicht an Versuchen gefehlt, den echten Korantext vorzulegen; einen solchen Versuch unternahmen im Jahre 398 d. H. = 1007—8 Chr. die baghdader Schīʿiten mit einem angeblich echten Korantext, den sie als die Version des *ʿAbdallāh b. Masʿūd* ausgaben, dem seine Mishandlung durch ʿOthmān die Sympathien der Schīʿiten erworben hat [2]). Wir können nicht wissen, ob es sich dabei bloss um tendentiöse Varianten, oder auch um umfangreiche Einschübe und radikale Änderungen handelt. Das Tribunal der orthodoxen Gottesgelehrten, dem der berühmte Schāfiʿit *Abū Ḥāmid al-Isfārājīnī* vorstand, überlieferte dies Werk dem Scheiterhaufen [3]).

Ein bestimmtes Einverständnis über das Verhältnis des überlieferten Korantextes zu einer von ihnen behaupteten echten Textgestalt des Gottesbuches scheint unter den Schīʿiten nie vorhanden gewesen zu sein. Kanonische Geltung hat keine der in ihrem Kreise versuchten Restitutionen erlangt. Sicher ist ihnen nur die Voraussetzung des unvollständigen Zustandes des ʿothmānischen Korans. Welche Unklarheit in dieser Frage unter ihnen herrscht, zeigt auch die Tatsache, dass sie vielerseits das Gewicht bloss auf die veränderte Reihenfolge der Suren legen. Die Redaktion des ʿAlī — die früheste Sammlung der Korantexte [4]) — sei nach der chronologischen Reihen-

---

1) Bei Fachr al-dīn al-Rāzī zu 75 v. 15—16 (*Mafātīḥ al-ghajb* VIII 264) wird diese Behauptung dem alten Schīʿitengeschlecht (*ḳudamā al-schīʿa*) zugeschrieben. Ausser Weglassungen (*nuḳṣān*) setzte man auch Zusätze, Interpolationen (*zijādāt*) voraus. Vgl. Schreiner, *ZDMG* LII 466 Anm.

2) *Jaʿḳūbī* ed. Houtsma 197. Vgl. oben S. 11.

3) Subkī, *Ṭabaḳāt Schāf.* III 26. Vielleicht steht noch mit diesem Ereignis in Zusammenhang die Schrift des Wāḥidī (st. 1075) *Nafj al-taḥrīf ʿan al-Ḳorʾān al-scharīf* („Zurückweisung der Verfälschung des edeln Korans") *Subkī*, ibid. 290, 5.

4) ʿAlī habe unmittelbar nach dem Hinscheiden des Propheten geschworen „seinen Mantel nicht vom Rücken abzunehmen bis er nicht alles, was zwischen

folge der Offenbarung (*ʿalā tanzīlihi*) angelegt [1]. Nach einer gekünstelten [2] schīʿtischen Tradition habe ʿAlī nach dem Tode des Propheten den gesamten Inhalt des Korans in sieben Gruppen angeordnet. An der Spitze der einzelnen Gruppen stehen: I. Gruppe Sure 2; II. Gr. Sure 3; III. Gr. Sure 4; IV. Gr. Sure 5; V. Gr. Sure 6; VI. Gr. Sure 7; VII. Gr. Sure 8. Den an der Spitze der Gruppen stehenden Suren schliessen sich dann die anderen in einer von der Ordnung der ʿothmānischen verschiedenen Reihenfolge an, so dass z. B. in der ersten Gruppe die Suren in folgender Reihe nach einander stehen: 2, 12, 29, 30, 31, 41, 51, 76, 32, 79, 81, 82, 84, 87, 98, und ebenso in den anderen Gruppen. Die siebente schliesst mit 113—114. Merkwürdigerweise hat die Fātiḥa keine Stelle in dieser Aufzählung [3].

Jedoch auch auf nicht-ʿalidischer Seite [4] ist von einer von der ʿothmānischen Anordnung verschiedenen Reihenfolge des Korantextes die Rede. Von ʿOḳba b. ʿĀmir al-Dschuhanī, einem tätigen Gefährten des Propheten und Getreuen ʿOthmāns,

---

den beiden Deckeln (*mā bejn al-lauḥejni*, vgl. *Ibn Saʿd* III, I 137, 15) ist, gesammelt hätte". (Lammens [Muʿāwija 348 A. 5] bezieht diesen Schwur auf die *Kenntnis* des ganzen Korans.) Den Schwur habe er wörtlich erfüllt (Ḥillī, *Kaschf al-jaḳīn* [oben S. 77, Anm. 4] 12, 7 v. u.). Dass ʿAlī, nicht Abū Bekr, der früheste Sammler des Korans gewesen sei, ist nicht bloss schīʿitische Annahme; sie ist auch in sunnitischen Traditionen vertreten (*Usd al-ghāba* III 224, 8, Sujūṭī, *Itḳān*, Kap. 18, I 72, Nöldeke¹ 192). Die Ausgleichung derselben mit der gemeinsunnitischen s. bei *Sujūṭī* l. c. 78, 5. — Der unanfechtbaren Tradition vom Anteil des ʿOmar an der durch Abū Bekr veranlassten Sammlung der Korantexte (*Ibn Saʿd* III, I 202, 6 [awwal man dschamaʿa al-ḳur'ān fi-l-ṣuḥuf], Nöldeke¹ 190, 9, Caetani *Annali* II 710, 2; 714, 4 u.) steht ein anderer Bericht gegenüber, nach welchem beim Tode des ʿOmar der Koran noch nicht gesammelt war (walam judschmaʿ al-ḳ., *Ibn Saʿd* l. c. 262, 4). Diese Nachricht hätte Schwally zur Unterstützung seiner Anschauung (Festschrift Sachau 321 ff.) in Betracht ziehen können.

1) Vgl. *Ibn Saʿd* II, II 101, 18.

2) S. darüber Nöldeke, *ZDMG* XXXVIII 158.

3) *Jaʿḳūbī* ed. Houtsma II 152—154.

4) Den chāridschitischen Ibāḍiten ist die Voraussetzung der Fälschung des Gotteswortes durch ʿOthmān nicht fremd (D. S. Margoliouth, *The early development of Mohammedanism* 38 Anm.) Jedoch auch sie benutzen den vulgären sunnitischen Text.

der zuletzt unter Muʿāwija I als Statthalter in Ägypten wirkte (st. 678), wird von Leuten, die das Exemplar im Besitz des Ibn Ḳudejd (st. 925) gesehen haben wollen, berichtet, dass er, der auch als *ḳāriʾ* gerühmt wird [1]), einen mit der ʿothmān'schen Anordnung nicht übereinstimmenden Koran (ʿalā ghajr taʾlīf maṣḥaf ʿOthmān) eigenhändig kopiert und durch dies bezeugende Nachschrift beurkundet haben soll [2]).

Wie Anhänger des sunnitischen Islams angebliche ʿOthmān-Korane bis zum heutigen Tag von Damaskus bis Samarkand [3]) an verschiedenen Orten als ehrwürdige Reliquien zu besitzen glauben, so hat sich auch unter Schīʿiten an alte Koranexemplare der Glaube an ihre Herkunft aus der Hand des ʿAlī geknüpft, den sie übrigens auch von mehreren nichtkoranischen Schriftstücken [4]) hegen. Der Verfasser des *Fihrist*, der seine ʿalidische Sympathie an zahlreichen Stellen dieses Werkes bekundet [5]), will ein Koranautograph des ʿAlī gesehen haben, das sich in einer der ʿalidischen Sache ergebenen Familie von Geschlecht auf Geschlecht vererbte [6]). *Ibn ʿInnāba* (st. 1425),

---

1) Kindī, *Governors and Judges of Egypt*, ed. Guest 37, 2.

2) *Ibn Duḳmāḳ* Description de l'Égypte (4. Teil) 11, 4 v. u., *Abulmaḥāsin*, ed. Juynboll I 144, 3.

3) Über angebliche ʿOthmān-korane s. neuestens die Zusammenstellung (16 Nummern) in Casanova, *Mohammed et la fin du monde* II (1913) 129—139. Dieselbe kann noch ergänzt werden durch die ausführliche Beschreibung eines im miḥrāb einer alten Moschee der Ḳalʿat Ḥims befindlichen Exemplars (mit Blutspuren) in kufischer Schrift bei Nābulusī, *Kitāb al-ḥaḳīḳa wal-madschāz* (Leipziger Hschr. Vollers nr. 745 fol. 25^{a}). Zu Nāb.'s Zeit (1693—4) pilgerten die Emesaner zu dieser Reliquie bei Regennot zum istisḳā. — Hinzuzufügen wäre auch noch der ʿOthmān-Koran (mit Blutspuren) der Fātiḥ-Moschee-bibliothek in Konstantinopel (bei G. Jahn, Vorwort zur Ausgabe des Ibn Jaʿīsch I 15). — Ein Othmān-Koran beim Grabmal des Timur, der ihn aus Brussa nach Samarkand verbracht haben soll, s. Landsdell, *Russia in Central-Asia* I 571. Da mir die Reproduktion des samarkandischen Korans (St. Petersburg 1905) nicht zugänglich ist, kann ich nicht wissen, ob jenes Stück mit Nr. 14 (Casanova) identisch ist. S. auch Orientalist. Bibliographie XXIII–XXIV, Nr. 11360.

4) Z. B. bei *Jaʿḳūbī*, Bibl. Geogr. arab. VII 296, 13. Im Jahre 734/1334 will ein ʿAlide das in Schīʿitenkreisen allgemein gebräuchliche „Morgengebet des ʿAlī" aus dessen durch eine Nachschrift eigenhändig als authentisch beglaubigter Handschrift kopiert haben (*Loghat el-ʿArab* II 521).

5) *ZDMG* XXXVI 278 ff.

6) *Fihrist* 28 oben.

selbst von ᶜalidischer Abkunft, zählt in seinem Werke über die genealogischen Verhältnisse des ᶜalidischen Geschlechts eine Liste solcher Koranischer ᶜAlī-Autographe auf[1]). Unter anderen erwähnt er eines, das im *maschhad al-gharawī* (aus *Gharī*[2]), von Vielen für die Grabesstätte des ᶜAlī gehalten)[3]) beim Brande dieser Stätte (1352) ein Opfer der Feuersbrunst wurde. Ein die soeben erwähnte Reihenfolge der Suren, deren Anordnung uns durch eine Lücke im Fihristtexte vorenthalten ist, veranschaulichender ᶜAlī-Koran soll jedoch bis zum heutigen Tage in Nedschef beim Grabe des Chalifen aufbewahrt sein; er ist selbstverständlich Gegenstand andächtiger Pietät leichtgläubiger schīᶜitischer Pilger[4]). Für die praktische Verwendung hat die Eigentümlichkeit der Surenanordnung dieses schīᶜitischen Surrogates für die ᶜOthmān-Korane der Sunniten[5]) keine Bedeutung.

Die Schīᶜiten haben den problematischen Charakter solcher Versuche selbst eingesehen und es vorgezogen nicht weiter mit fragwürdigen Rekonstruktionen der echten ᶜAlī-Redaktion des Korans hervorzutreten. Auch jene obenerwähnten parasitischen Koransuren, die von den Sunniten unterdrückt worden seien, wurden dem gangbaren Text nicht hinzugefügt. Sie sind

---

1) *ᶜUmdat al-ṭālib fī nasab āl Abī Ṭālib* (lith. Bombay) 4.

2) Eine in Nedschef 1912 gegründete schīᶜitische Zeitschrift in persischer Sprache hatte den Titel *al-Gharī*, den man jedoch bald in *Durr al-Nedschef* veränderte. — Der i. J. 1883 verstorbene schīᶜitische Dichter Ṣāliḥ al-Ḳazwīnī betitelte seine Sammlung von Gedichten zum Ruhme des Propheten und der Imame: *al-Durar al-gharawijja fī rithā al-ᶜitra al-Muṣṭafawijja*. Der Verfasser lebte in Nedschef, worauf der Titel deutet.

3) Masᶜūdī, *Tanbīh* 297, 8 (vgl. Lane, *Lex.* 2254*b*), *Jāḳūt* ed. Margoliouth V 265, 1. — Andere (nach *Muḳaddasī* 46, 11) halten den Ort für die Grabesstätte des Noah. Heute führt der Friedhof in Nedschef den Namen *Ghirī* (Meissner in Mitteilungen des Seminars für Oriental. Spr. Abt. II Bd. V 106, Anm. 8). — Mitteilung des Herrn Prof. M. Streck.

4) Das Exemplar ist beschrieben von Kāẓim al-Dudschejlī in *Loghat el-ᶜarab* II 598. Ein angeblich aus ᶜAlī's Hand stammender Koran in zwei Bänden wird in einem Bericht über Bücherschätze der Āja Sophia-Moschee erwähnt bei Jahn l. c.

5) Auch ein angeblich aus der Hand des 4. Imam, Zejn al-ᶜābidīn, Sohnes des Ḥusejn, stammender Koran wird an der Grabesstätte des heil. ᶜAbbās bei Kerbelā aufbewahrt (*Der Islam* VI 284, 5).

sicher individuelle Produkte aus späterer Zeit, denen die schī^c^itische Gesamtheit keine praktische Bedeutung beilegt. Es gewann vielmehr folgende Legende Geltung, die wir aus der Mitteilung einer schī^c^itischen Autorität des VI/XII Jahrhunderts [1]) schöpfen, die demnach den Standpunkt der schī^c^tischen Theologie um jene Zeit darstellt:

„Ṭalḥa, einer der zehn bevorzugtesten „Gefährten", fragte einmal den ^c^Alī: Ich sah wie du einst erschienst, ein mit Siegel verschlossenes [in einer Version näher bestimmt als gelbes] Kleidungsstück in Händen haltend. Du sagtest: Ich habe die Leichenwaschung, Bekleidung und Bestattung des Propheten eifrig besorgt, dann habe ich mich mit der Sammlung des Gottesbuches beschäftigt, bis ich es volkommen beisammen hatte. Hier ist es in meiner Hand, vollständig gesammelt; kein Buchstab fehlt davon. Nun — sagt Ṭalḥa — ist aber nichts von dem zu sehen was du niedergeschrieben und gesammelt hast. Ja, als einst ^c^Omar zu dir schickte und deine Koransammlung zu sehen verlangte, weigertest du dich, ihm zu willfahren. . . ." Nun schildert er die Art, wie der Koran durch ^c^Omar und ^c^Othmān in unzuverlässiger Weise hergestellt wurde, wie ein älterer vor-^c^othmānischer Korantext, um den viele der in der Jemāma-Schlacht getöteten Leute gewusst hätten, nach ihrem Tode dadurch verloren gegangen sei, dass das einzige übrig gebliebene Exemplar von einem Schaf verschlungen und gefressen worden sei [2]) und fordert den ^c^Alī ernstlich auf, im Interesse der Gesamtheit doch seinen Text der Öffentlichkeit zu übergeben. Darauf antwortet ihm ^c^Alī, dass ihm wohl der Prophet selbst den ganzen Koran diktiert habe, mit allem was darin an Gesetzen und Prophezeiungen enthalten ist, dass er aber aus Gründen, die er nicht kundgeben möge, ihn nicht promul-

---

1) Raḍī al-dīn abū ^c^Alī al-Ṭabarānī (st. 1153) in seinem Werke *Kitāb al-iḥtidschādsch.*

2) Auch die sunnitische Tradition kennt dies Motiv (Ibn Ḳutejba, *Muchtalif al-ḥadīth* 398, 1; Nöldeke-Schwally I 248 ff.). — Vgl. zu dem von einem Tier gefressenen Schriftstück *Ibn Sa^c^d* I, I 140, 12 *Aghānī* XII 120, 6 v. u. 133, 5 v. u.

gieren wolle. Der ʿothmānische sei wohl nicht der komplette Koran; aber alles in ihm ist Koran[1]); wenn ihr euch daran haltet, werdet ihr von der Hölle errettet werden und ins Paradies gelangen. Der Text ist, soweit er darin vorhanden ist, im grossen und ganzen richtig[2]); nur die Auslegung, die ihm von den Gegnern gegeben wird, ist falsch".

Dies ist der allgemein schīʿitische Standpunkt in der Koranfrage. Man müsse sich mit dem mangelhaften ʿothmānischen Text zufriedengeben und die richtige (d. h. schīʿitisch richtige) Erklärung desselben anstreben.

Die durch ʿAlī besorgte komplette und authentische Redaktion sei, wie auch manches andere prophetische Kleinod, die Reihe der Imame hindurch, von Mann zu Mann bis zum letzten, verborgenen Imam überliefert worden. Gegenwärtig sei sie — das *maṣḥaf Fāṭima,* das der Prophet vor seinen Tode seiner Tochter übergeben habe, und das an Umfang den gewöhnlichen Koran um das Dreifache übertreffe[3]) — beim „erwarteten" Imam geborgen; zur Zeit seines dereinstigen Hervortretens werde er diesen unverfälschten Koran, zusammen mit der allein richtigen Auslegung[4]), den Gläubigen über-

---

1) Unverständlich ist mir eine bei al-Chafādschī, *Ṭirāz al-madschālis* (Kairo, Wahbijja, 1284) 128, 3 (wo sie ohne Angabe der Quelle gegeben ist) erwähnte Notiz: *al-ḥāfir*, der Huf, heisse ein Stein, von der Grösse des Pferdehufs, den der Emīr al-mu'minīn (ʿAlī) an das maṣḥaf des ʿOthmān befestigte.

2) In diesem Sinne wird von gemässigten Schīʿiten die Anschuldigung sunnitischer *Koranfälschung* abgelehnt. Über eine schīʿitische Äusserung hierüber in neuester Zeit s. *Die Welt des Islam* II 288 unten.

3) *Vorlesungen* 264; vgl. *Revue du monde musulman* X 518.

4) Behā al-dīn al-ʿĀmulī (st. 1626) sagt in seinem Ruhmgedicht an den verborgenen Imām v. 46—47 „er befreie das Gottesbuch aus den Händen hartnäckig widerspänstiger Leute, die von seinen āját abbiegen wegen der *riwāja*, die *Abū Schaʿjūn* von Kaʿb al-aḥbār überliefert". A. Sch. scheint ein in spöttischem Sinn willkürlich gewählter Name zu sein, mit dem auch der Kommentator Manīnī (s. Vorlesungen 270) nichts anzufangen weiss. Der imāmitische Behā al-dīn, der als der *mudschaddid* für das 11. Jhd. d. H. genannt wird, ist auch Verfasser eines von seinen Biographen aufgeführten Korankommentars u. d. T. *al-ʿUrwat al-wuthḳā,* sowie von Glossen (ḥawāschī) zu Kasschāf und Bejḍāwī. Diese Werke scheinen in Europa auch handschriftlich nicht vorhanden zu sein; sie sind bei

geben; bis dahin müsse der Gläubige geduldig ausharren [1]).

Im Sinne dieser Anschauung bildet der mit dem der Sunniten gemeinsame Korantext [2]) die Basis auch der schīʿitischen Theologie, die sich aber um so eifriger um seine tendentiöse, d. h. ausschliesslich richtige Interpretation zu bemühen hat. Man lässt den Propheten selbst aussprechen, dass er für die Anerkennung der Offenbarung (*tanzīl*), ʿAlī für die der Erklärung (*ta'wīl*) des Korans gekämpft habe [3]). Diese richtige Erklärung der irrtümlichen Auslegung der Sunniten entgegen zu stellen, sei das Ziel der Koraninterpretation der Schīʿiten, die schon im ersten Jahrhundert der Hidschra einsetzt und bereits in ihren Anfängen ausschweifende Willkür betätigt, die bis in die neueste Zeit ihr Charakterzeichen bleibt. Aus exegetischen Notizensammlungen entwickelt sich allmählig eine systematische schīʿitische Tafsīr-litteratur.

Natürlich lässt man in erster Reihe die Imame selbst die richtige Erklärung des Korans lehren; in den exegetischen Notizen der Schīʿiten erscheinen sie stets als oberste Quelle. Zur zweiten Sure ist ein zusammenhängendes (in einer veröffentlichten Ausgabe zugängliches) Kommentarwerk überliefert [4]),

---

Brockelmann II 414—415 nicht verzeichnet. B. zitiert im Keschkūl in billigender Weise den grossen Tafsīr des Fachr al-dīn al-Rāzī.

1) Muhammed b. al-Murtaḍā al-Muḥassin (genannt al-Fejḍ al-Kāschānī, st. 1091/1680 im Alter von 84 Jahren) *al-Ṣāfī fī tafsīr al-Ḳur'ān* (Teheran, lith., 1316/1898). Als Abfassungszeit dieses Werkes wird bei Brockelmann (II 200) 911/1505 angegeben; nach der der Teheraner Ausgabe angefügten ausführlichen Vita des Verfassers wäre dies Datum in 1075/1664—5 zu verändern.

2) Bis auf kleinliche Äusserlichkeiten. Sie sollen z. B. Sure 93 und 94 (vgl. Nöldeke[1] 233) sowie 105 und 106 mit einander als je eine Sure verbinden (Manār XIII 310 nach Ibn Bābūja); letzteres wird dem Ubejj b. Kaʿb zugeschrieben im Tafsīr des Ibn al-ʿArabī (Schluss von Sūre 106).

3) *Muhammed. Stud.* II 12; dazu *Musnad Aḥmed* III 31, *Usd al-ghāba* IV 32, 6. Lammens, *Fāṭima et les filles de Mahomet* 103 Anm. 3. Wie dann dieser Spruch in ganz ungehöriger Weise angewendet wurde, s. *Abhandl. zur Arab. Philologie* I 61 Anm.

4) Zitate daraus *ZDMG* LX 219 ff. Ich hatte keine Gelegenheit das Verhältnis zu untersuchen, in dem die Hschr. Or. 5582 des British Museum (verzeichnet in Ellis-Edwards, Akzessionskatalog der Arab. Hdschrr. seit 1894, London 1912 p. 5) zu demselben steht.

als dessen Verfasser der elfte, also der letzte sichtbare Imam *al-Ḥasan al-ᶜAskarī* (st. 260/873) angegeben wird [1]). Es ist nicht daran zu denken, dass der Imam mit diesem Werk etwas zu tun habe. Als grundlegendes schīᶜitisches Tafsīr-Werk erwähnt die schīᶜitische Litteraturgeschichte bereits aus dem II. Jhd. d. H. den Korankommentar des fanatischen Parteigängers *Dschābir al-Dschuᶜfī* (st. 128/745) [2]). Dasselbe ist jedoch nicht vorhanden und ist nur aus Zitaten bemerkbar. Hingegen sind seit dem III—IV Jhd. d. H. vollständige schīᶜitische Tafsīrwerke überkommen; als ältestes wohl die „Klarstellung der Glückseligkeit über den Standort des Gottesdienstes" (*Bajān al-saᶜāda fī maḳām al-ᶜibāda*) von *al-Sulṭān Muḥammed b. Ḥajdar al-Bajdachtī*, dessen Beendigung vom Jahre 311/923 datiert ist; es ist in Teheran 1314/1896 im Druck erschienen. Gleichfalls aus dem IV Jhd. d. H. ist das Tafsīrwerk des *Abu-l-Ḥasan ᶜAlī b. Ibrāhīm al-Ḳummī* (lithogr. Teheran 1311—13/1893—95), das wir für die in unserer folgenden Darstellung angewandten Beispiele zugrunde gelegt haben. Seither ist die Tafsīrerzeugung ein fruchtbares Betätigungsgebiet der schīᶜitischen Theologie geblieben [3]).

Ausser den systematischen Koranerklärungen ist überdies jedes schīᶜitische theologische Werk übervoll von der Anwendung der koranexegetischen Methode dieser Sekte, von der gewaltsamen Anpassung des Korans an ihre Dogmatik und

---

1) Möglicherweise ein Teil des (angeblich 120 Bände fassenden) Tafsīrwerkes des Schīᶜiten *Ḥasan b. Chālid al-Barḳī*, das als Diktat (*imlā*) des Imām al-ᶜAskarī eingeführt wird bei Ḥasan Ṣadr al-dīn (ᶜirāḳischer Gelehrter, geb. 1272/1856) *Kitāb al-schīᶜa wa-funūn al-islām* (Ṣajdā, ᶜIrfāndruckerei, 1331) 23, 5 v. u. Diese trockene litterargeschichtliche Übersicht verfolgt die Tendenz, die *Priorität* der Schīᶜiten und die die Leistungen der Sunniten überragende Reichhaltigkeit ihrer Produkte auf allen Gebieten der Haupt- und Hilfswissenschaften des Islams nachzuweisen. Die Leistungen im Fache der Koranerklärung, S. 19—26.

2) Ṭūsī, *List of Shyᶜa books* 73, 4 vgl. 244, 6; *Muh. Stud.* II 112.

3) Aus dem folgenden Zeitalter wird ein umfangreiches Tafsīrwerk in 20 Bden vom angesehenen schīᶜitischen Gelehrten *Abū Dschaᶜfar al-Ṭūsī* (st 460/1068) erwähnt (*Abulmaḥāsin*, Annales II. II ed. Popper 241, 12. Dasselbe wird jedoch unter seinen erhalten gebliebenen Werken nicht aufgeführt (Brockelmann I 405).

Mythologie, die auf dem Gebiete der Vorstellungen von den Imamen und ihren übermenschlichen Qualitäten ausgebildet ist. Ein alle diese Werke, wie die schī^c^itische Religionsliteratur überhaupt charakterisierendes, für ihre traditionelle Methodik grundlegendes Merkmal ist das folgende. Während die Sunniten in ihren religiösen Erkenntnissen und somit auch in bezug auf das Verständnis des Korans, als letzte Quelle sich auf einen Gefährten berufen, gilt den Schī^c^iten als ausschliessliche Art legitimer und autoritativer Beglaubigung, dass die betreffende Belehrung in einer Kette von zuverlässigen (nach ihrer Meinung = ^c^alitreuen) Instanzen auf ein „Mitglied der Familie" (*ahl al-bejt*) (d. h. der ^c^alidischen Nachkommenschaft), möglichst auf einen der Imame selbst, zurückgeleitet werden könne. Nur sie seien die zuverlässigsten, weil untrüglichen, Dolmetscher der Wahrheit, der Absichten Gottes und des Propheten. So werden wir denn an der Spitze der Koranerklärungen zumeist einen Imam finden. Unser Auge ist jedoch heute auf dem Gebiete sowohl der sunnitischen als auch der schī^c^itischen Traditionstechnik bereits kritisch genügend geschärft, um auf solche, oft mit grossem Pomp auftretende Beglaubigungen nicht viel Gewicht zu legen.

Im allgemeinen wird, nach dem was wir vernommen haben, der ^c^othmānische Koran zu grunde gelegt und nur in der Feststellung der Lesarten, sowie in der Erklärung und Anwendung der Texte, mit steter Berufung auf die soeben gekennzeichnete Art der Beglaubigung von der orthodoxen Interpretation, natürlich im Interesse schī^c^itischer Tendenz, abgewichen. Es ist freilich eitel Illusion, wenn von der Anerkennung des textus receptus ausgegangen wird. Allerdings hat man es aufgegeben, die gewaltigen Lücken ergänzen zu wollen, die in letzterem vorhanden seien. Damit wird bis zum Hervortreten des latenten Imām-Mahdī gewartet, in dessen Händen der allein authentische und volkommene ^c^Alī-Koran schlummere. Aber die Freiheit, die selbst sunnitische Korangelehrte, wie wir in unserem ersten Abschnitt gesehen haben, in der

Konjizierung von Textvarianten in wenig beengtem Masse üben zu dürfen glauben, nimmt die schîᶜitische Koranbehandlung für sich in schrankenloser Weise in Anspruch. Der Korantext sei doch in sunnitischen Händen gefälscht worden (*taḥrîf*); diese Voraussetzung lassen sie sich nicht nehmen, und soweit diese Fälschung Wortlesarten betrifft, greifen die schîᶜitischen Interpreten wacker zu um die richtige Lesart herzustellen, und zwar nicht *ex conjectura*, sondern mit Berufung auf die unfehlbare Autorität der Imame mit dem Anspruch auf untrügliche Gewissheit. Nun ist es aber geradezu merkwürdig, dass diese korrigierten, angeblich dem echten ursprünglichen Koran entsprechenden Lesarten liturgisch nicht zur Geltung gebracht werden. Der Schîᶜit liest, im Sinne des oben angegebenen Grundsatzes, seinen Koran liturgisch mit demselben Text, den der Sunnit rezitiert [1]). Die vorgeschlagenen Varianten scheinen nur als Probemuster aus dem in die Praxis vorläufig nicht zu überführenden, erst durch den Mahdî endgiltig zu veröffentlichenden Urtext, wie ihn die Imame überliefert haben, gelten zu wollen.

Diese Bewertung ihrer tendentiösen variae lectiones ist z. B. aus folgender Einzelheit zu 45 v. 27—28 ersichtlich, wo es vom letzten Gerichtstag heisst: „Du siehst jedes Volk auf den Knieen; jedes Volk wird gerufen zu seinem Buch; heute wird euch vergolten was ihr getan habt; (v. 28) dies unser Buch spricht wider euch in Wahrheit; fürwahr wir haben aufgezeichnet, was ihr getan habt". Dazu wird auf den grossen Imam *Abû ᶜAbdallâh* (es ist *Dschaᶜfar al-Ṣâdiḳ*, der

---

1) Der Erklärung bedarf (bei Voraussetzung ihrer Glaubwürdigkeit) die Nachricht, dass der Ṣafawî-Schâh Ismâᶜîl in den eroberten Städten „sämtliche Bücher und *maṣâḥif* der Gelehrten verbrennen liess, da sie die *maṣâḥif der ahl al-sunna* seien" (Ḳuṭb al-dîn [*Gesch. d. Stadt Mekka*, ed. Wüstenfeld III] 275, 7). Wenn *maṣâḥif* hier, wie gewöhnlich, Korantexte bedeutet, würde aus dieser Nachricht zu folgern sein, dass der schîᶜitische Schâh die vorfindlichen Exemplare weitgehender Fälschungen verdächtigte. Über Verbrennung der sunnitischen Koranexemplare durch Ismâᶜîliten vgl. die Beispiele in *Ġaz. Streitschr. gegen die Bâṭin.* 110, Anm. 2.

fünfte Imam der Zwölfer, nach dem sie auch die Benennung *Dscha*ᶜ*farijja* führen), die folgende Bemerkung zurückgeführt: „Unser Buch spricht", aber ein Buch kann doch nicht reden und nicht zum Reden veranlasst werden. Also nicht das Buch spricht, sondern der Prophet spricht durch das Buch. Gott hat so geoffenbart: „Dieser (d. h. der Prophet) spricht durch unser Buch (nicht *kitābunā* sondern *bi-kitābinā*) wider euch in Wahrheit". *Abū Baṣīr*, der unmittelbare Referent, sagte darauf zum Imam: „Doch wir lesen ja nicht so"; darauf der Imam: „Bei Gott, so ist es durch Gabriel auf den Propheten herabgekommen; aber es gehört zu den Dingen, die man an dem Buch Gottes gefälscht hat" (Ḳummī 619). Also: so ist es geoffenbart worden, aber wir lesen es nicht so. Dies ist wohl der Typus für die praktische Behandlung aller Richtigstellungen der durch die sunnitischen Gegner angeblich gefälschten Koranworte.

Die soeben erwähnte Textänderung ist nicht durch tendenziöse Rücksicht hervorgerufen und es ist gar nicht abzusehen, was der grosse Imam an der rhetorischen Metapher gar so anstössig fand, um sie auf böswillige Fälschung zurückzuführen. Jedoch die meisten Korrekturen betreffen prinzipielle Momente und sollen dem Sekteninteresse dienen. Am deutlichsten zeigt sich dies, wo die Erwähnung und Lobpreisung der *Imame* in den Korantext hineinkorrigiert wird. Z. B. zu 3 v. 106: „Ihr seid die beste Gemeinde (chejru ummatin), die für die Menschen hervorgebracht wurde; ihr befehlet das Anzuerkennende und mahnet vom Verwerflichen ab und glaubet an Allah". Als dieser, einen als hochwichtig betrachteten Grundsatz des islamischen Lebens verkündende Satz in seiner Gegenwart gelesen wurde, machte derselbe Imam die folgende Bemerkung: „Eine schöne, beste Gemeinde! doch nicht die Leute, die den Fürsten der Rechtgläubigen (ᶜAlī) und seine beiden Söhne Ḥasan und Ḥusejn ermordet haben!" Als man ihn nun fragte, wie denn anders dieser Text geoffenbart worden sei, belehrte er: Aus den darauf folgenden Ruh-

mesworten („ihr befehlet...... und glaubet an Allah") folgt, dass zu lesen sei: chejru a'immatin „ihr seid die Besten der Imame", (denn auf sie können sich wohl die Ruhmesworte beziehen, nicht auf die Gemeinde, die den Mord der Heiligen verübt hat (Ḳ. 99)[1]). Eine geringe graphische Änderung, die man bei gegebener Gelegenheit auch anderwärts gefordert hat; z. B. 2 v. 137 „Und so machten wir euch zu einer mittleren (d. h. vorzüglichen) Gemeinde, damit ihr Zeugen seid in betreff der Menschen, und der Prophet wird in bezug auf euch Zeuge sein". Hier auch *ummatan wasaṭan*. Der Imam will die Gemeinde nicht in diesem Masze gerühmt sehen. Auch hier ist der geoffenbarte Text „a'immatan" Imame; *nazalat kadālika* „so ist es heruntergekommen, d. h. geoffenbart worden" (Ḳ. 54). Gott redet hier nicht das Volk an, sondern die Imame; Beweis dafür 22 v. 78, wo nach schīᶜitischer Exegese natürlich gleichfalls die Imame angeredet werden: „damit der Prophet Zeuge sei in bezug auf euch und ihr Zeugen seid in betreff der Menschen."

Da das Wort ummatun in rühmlicher Beziehung so ungemein oft im Koran wiederkehrt, so ist dem Imam zahlreiche Gelegenheit gegeben, seine Korrektur der Wortes zu a'immatun anzubringen.

Diese Beispiele bekräftigen zugleich eine prinzipielle Beobachtung, die bei Vergleichung der grundlegenden Anschauungen der Sunna einerseits und der Schīᶜa andererseits gemacht werden konnte. Während in jener das Schwergewicht der politischen und religiösen Gestaltungen auf die *umma*, auf die Gesamtheit der Gemeinde, auf den *Consensus ecclesiae* gelegt wird, fällt es in dieser einzig und allein auf das Wort und die Lehre, auf die Autorität der *Imame*[2]). Der Consensus des Volkes könne irrig sein; er habe sich in der Geschichte sogar

---

1) Vgl. Houtsma, *De Strijd over het dogma in den Islam tot op al-Ashᶜari* (Leiden 1875) 90.

2) Vgl. *Vorlesungen* 225.

als sündhaft und rechtsberaubend erwiesen. Die Imame sind makel-, fehl- und irrtumslos. Ihre individuelle Autorität, nicht der Faktor der Kollektivität sei der Wertmesser aller Wahrheit. Dieser Gesichtspunkt ist das Motiv jener geringfügig scheinenden, bei jeder gegebenen Gelegenheit angebrachten Buchstabenveränderung *umma* zu *a'imma*.

Der Wahrung der korrekten Imamvorstellung dient folgende Emendation: 25 v. 74: „die sagen; Unser Herr, gib uns an unseren Weibern und unseren Nachkommen einen Augentrost und mache uns für die Gottesfürchtigen zum Musterbild (*imāman*, Führer)." Dies kann der Imam *Dscha*ᶜ*far* nicht fassen; die Leute, die hier sprechen, soll Gott zu Musterbildern, Imamen für die Gottesfürchtigen machen? Nicht so ist es geoffenbart worden, sondern in diesem Text: „setze uns aus den Gottesfürchtigen einen Imam" (statt *wadsch*ᶜ*alnā lil-muttaḳīna* so: *wadscha*ᶜ*alanā min al-mutt.*).

Zuweilen sollen die Emendationen dazu dienen, wieder wie eine Art *tikḳūn sōferīm* (oben S. 20), auf Gott und den Propheten bezügliche, anscheinend unschickliche Ausdrücke durch geziemendere zu ersetzen.

3 v. 119 „Gott ist euch bei Badr beigestanden, als ihr niedrig (aḏillatᵘⁿ) wart." Dies hat Gott nicht so gesagt; wie könnte eine solche Schaar als „niedrig" bezeichnet werden, da doch der Prophet dabei war? Der geoffenbarte Text lautet vielmehr: und ihr wart Schwache (*ḍu*ᶜ*afā*). Darin liegt nichts Entwürdigendes (Ḳ. 111).

Das von den Schīᶜiten bis in seine äussersten Konsequenzen gelehrte Dogma von der Unfehlbarkeit und Sündenlosigkeit des Propheten hat sie, mit Berufung auf den Imam Ḥasan b. ᶜAlī, veranlasst bei dem Satze „und er fand dich irrend und leitete dich" (93 v. 7), woraus die Möglichkeit gefolgert werden könnte, dass Gott den Propheten als Irrenden bezeichnet habe, an die Korrektur des das Irren bezeichnenden Wortes (*ḍāllan*) in die Form *ḍāllun* und die Änderung des aktiven Verbums *fahadā* in die Passivform *fahudija* zu denken; durch

diese leichten Änderungen bekommt der Satz den Sinn: Es fand dich ein Irrender und wurde (durch dich) geleitet [1]).

Interessant sind einige Beispiele, in denen sie, diesmal gar nicht aus Sektentendenz, sondern aus allgemeinen Rücksichten das Wörtchen *illā* (ausser) in *walā* ändern. Z. B. 2 v. 145: „Damit die Leute keine Ausflucht gegen euch haben, ausser (illā) den Ungerechten unter ihnen"; lies: und auch nicht (walā) die Ungerechten. — 4 v. 97: „Es ist nicht gestattet dem Gläubigen, dass er einen Gläubigen töte, es sei denn (*illā*) aus Versehen"; lies: und auch nicht (*walā*) aus Versehen.

Die schīᶜitischen Tradenten lassen ihre Imame über leichte Buchstaben- und Wortkorrekturen hinaus auch noch tiefer in den Text eingreifen. Zunächst durch plump tendentiöse Einschübe, durch welche die, nach ihrer Meinung, aus dem Text böswillig getilgte Erwähnung des ᶜAlī und seines Geschlechtes restituiert wird. Heisst es z. B. 4 v. 164 „Jedoch Allah bezeugt, was er dir geoffenbart hat", so setzen sie hinzu: „in bezug auf ᶜAlī"; dieselben Worte werden eingefügt 5 v. 71: „O Gesandter, verkünde was dir herabgesandt worden ist von deinem Herrn [*fī ᶜAlī*], und wenn du dies nicht tuest, so hast du seine Sendung nicht ausgeführt."

26 v. 228: „Es werden erfahren jene, die Ungerechtigkeit üben (schiebe ein: gegen das Geschlecht Muhammeds), zu welcher Rückkehr sie zurückkehren werden". — 6 v. 93: „Und würdest du sehen, wann die Ungerechten [schiebe ein: gegen das Geschlecht Muhammeds in ihrem Recht]," — und so fort an den vielen Stellen, wo von Missetätern, Vergewaltigern im allgemeinen die Rede ist; überall ein Einschub, der das Unrecht auf die Rechtsberaubung der „Familie" spezialisiert.

Ferner noch eine überaus radikale Behandlung des textus receptus des Korans. Ohne Zweifel mit der Absicht, einen Beweis dafür zu erbringen, wie liederlich und oberflächlich

---

1) Vgl. Tor Andrae, *Die Person Muhammads* 135.

die ᶜOthmān-Redaktion des Korans vorgegangen sei, wie sie an zahlreichen Stellen den am Korantext beobachteten abrupten, zusammenhanglosen Charakter verschuldet hat, wodurch der unübertrefflichen Schönheit der Diktion des heiligen Buches, die doch von jedem Muslim dogmatisch anerkannt werden muss, unheilbarer Abbruch geschieht, haben sie folgende radikale Methode in die Behandlung des Korans eingeführt. Sie weisen nach, dass in dem gewöhnlichen Text alles durcheinandergeworfen sei, dass er erst in die richtige Reihenfolge gebracht werden müsse; dass die natürliche Fortsetzung eines Verses nicht in den unmittelbar hinter ihm folgenden zu finden sei, sondern dass sie sich in eine viel spätere Stelle verirrt habe; dass sogar in einem und demselben Vers Zusammenhanglosigkeit herrsche; dass die ordo naturalis erst hergestellt wird, wenn man die Fortsetzung der einen Vershälfte in einer weit davon entfernten Stelle aufsucht und das zueinander Gehörende aus den weit auseinanderliegenden Teilen zusammenfügt. Kritische Bedenken, deren ähnliche sich auch der wissenschaftlichen Betrachtung — wenn auch nicht in so unsinnigem Umfange — zuweilen aufdrängen.

Der bereits erwähnte alte schīᶜitische Koraninterpret des IV. Jhd's *al-Ḳummī*, liebt es besonders, diese Methode der Zusammenleimung verlaufener Koranteile anzuwenden: „Sie (die ᶜothmänischen Redakteure) haben den Koran zersplittert und ihn nicht in der Reihenfolge zusammengestellt, in der ihn Gott herabgesandt hat [1]): 4 v. 3 sei die Fortsetzung des erst später folgenden 4 v. 126a; die Dinge gehören natürlich so zusammen: „Sie fragen dich um Bescheid wegen der Frauen; sprich: „Gott gibt euch Bescheid über sie und was euch im Buch vorgetragen wird in betreff verwaister Frauenspersonen, denen ihr nicht gebt, was für sie vorgeschrieben ist, und die ihr nicht heiraten wollt", dann folgt als Fortsetzung v. 3: „Und wenn ihr fürchtet, gegen die Waisen nicht Gerechtig-

1) Vgl. Ḳummī 353 zu 16 v. 90—91.

keit üben zu können, so heiratet, die euch gutdünken von (anderen) Weibern, zwei oder drei oder vier; und wenn ihr fürchtet nicht gerecht sein zu können, dann nur eine". So gehören die Verse in natürlicher Ordnung zu einander.

In derselben Weise werden sowohl in den gesetzlichen als auch in den erzählenden und ermahnenden Teilen des Korans ähnliche Versetzungen und Textzersplitterungen nachgewiesen. 4 v. 105 und 16 v. 127 haben ihre Stelle in der dritten Sure und stehen im Zusammenhang der Schilderung der Uḥud-Schlacht; 26 v. 47 sei Fortsetzung zu 25 v. 6; 32 v. 28 hat nach 32 v. 21 einzusetzen. Auch kurzatmigere Unterbrechungen und Zusammenhangsstörungen werden nachgewiesen. An 29 v. 15, 16 habe sich unmittelbar v. 23 anzuschliessen; was dazwischen steht, habe anderswo seine Stelle und sei hieher nur infolge nachlässiger Redaktion gekommen; desgleichen habe nach 31 v. 12 unmittelbar v. 15 zu folgen; das Dazwischenliegende sei eine unnatürliche Unterbrechung der Mahnrede Luḳmâns an seinen Sohn.

Alles dies beweist mindestens, wie wenig Vertrauen die schîʿitischen Koranexegeten in den überlieferten Korantext setzen, trotzdem sie ihn übrigens in der Praxis des religiösen Lebens in der uns vorliegenden Gestalt benutzen.

Ihre hauptsächlichste Beschwerde gegen den Sunnitismus konzentriert sich jedoch um die Koraninterpretation. Wir verbreiten uns hier nicht auf gesetzliche Folgerungen, die von den Schîʿiten aus dem Text mit anderen Resultaten gezogen werden als im sunnitischen Islam. Unser Augenmerk richtet sich vielmehr hauptsächlich auf die Beziehungen, welche die Schîʿiten in Koransprüche hineïnlegen, in denen die unrechtmässige Zurückdrängung der ʿAliden durch die ersten Chalifen und dann durch die Omajjaden in verdammendem Tone vorherverkündigt sei. Desgleichen sei im Koran die Verherrlichung der Imame und der Hinweis auf die dereinstige Parusie des verborgenen zwölften Imam unzweideutig enthalten. Man müsse nur richtig erklären.

Ein Viertel des Korans — sagen sie — habe die Sache der ᶜAliden zum Gegenstand; ein Viertel beziehe sich auf ihre Feinde; ein Viertel enthalte gesetzliche Verordnungen; endlich das vierte Viertel Erzählungen und Gleichnisse. Auf ᶜAli allein beziehen sich siebzig Koranverse [1]). Nach ihrem Geschmack wäre der Koran zu einem grossen Teil ein schīᶜitisches Parteiwerk.

Die Sure der „Siebenschläfer" (18) und die Belehrungen, die Chaḍir dem Moses bietet, seien ihrem wahren Sinne nach eine Darstellung der Geschichte der rechten Religion, angefangen vom Auftreten des Muhammed, sich durch dessen Kämpfe gegen die Ungläubigen fortsetzend, die Verfolgungen andeutend, die sein Geschlecht durch die Usurpatoren zu erdulden haben werde. Dies alles erzähle Chaḍir dem Moses, wobei beide bittere Thränen vergiessen (Ḳummī 456).

Es ist eine von grenzenloser Wut und fanatischem Ingrimm inspirierte Koranerklärung, die uns hier dargeboten wird. Wo nur irgend im Koran Verächtliches erwähnt wird, wird die Beziehung auf die usurpierenden, nicht-ᶜalidischen Chalifen und ihre Helfer herausgefunden. Sie beschreiten dabei zuweilen die Pfade der Allegorie. Wenn 5 v. 92 f. gesagt wird, dass der „Wein und das Losspiel ein Greuel und Satanswerk sind, wodurch der Satan Feindschaft und Hass unter die Gläubigen bringen und sie von dem Gedenken an Allāh abwendig machen will", so sind die beiden abscheulichen Dinge gleichsam Pseudonyme für Abū Bekr und ᶜOmar. Und unter den Götzen *Dschibt* und *Ṭāghūt*, deren Anbeter von Allah verflucht sind (4 v. 54, 55) sind wieder nur der usurpierende Chalife Muᶜāwija und ᶜAmr b. al-ᶜĀṣī zu verstehen [2]). „Siehe Gott

---

1) Ḥillī, *Kaschf al-jaḳīn* 72, wo auch eine Anthologie dieser Deutungen gegeben wird; dieselben werden, wohl um sie auch den Sunniten annehmbar zu machen, zumeist auf Ibn ᶜAbbās und seine Schule (Mudschāhid u. a.) zurückgeführt.

2) Ibn Ḳutejba, *Muchtalif al-ḥadīth* 86; Kulīnī, *Uṣūl al-Kāfī* 271 und die in *WZKM* XV 323 Anm. 4 aus *Ta'wīl al-zakāt* angeführte Stelle; vgl. den Titel eines schīᶜitischen Traktates in Loth's *Catalogue of Arabic Manuscripts*, *India*

befiehlt euch eine Kuh zu opfern" (2 v. 63); damit kann nur ᶜĀjischa, die Gattin des Propheten, Gegnerin des ᶜAlī, gemeint sein; und Ṭalḥa und Zubejr sind (ib. v. 68) zu verstehen, wenn befohlen wird, dass der Todte, dessen Mörder unbekannt ist, mit einem Körperteil jener Kuh geschlagen werden solle [1]).

Man müsste einen schīᶜitischen Kommentar völlig ausschreiben, um den Umfang dieser fanatischen Parteiexegese zu erschöpfen. Hier müssen natürlich nur allgemeine Andeutungen und wenige Beispiele genügen.

* * *

Seit alters war es, trotz der gegen diese Bestrebung zuweilen erhobenen Bedenken (oben S. 91, Anm. 3), eine der grossen Sorgen der Exegeten die Anonymi (*mubhamāt*) des Korans mit bestimmten Personen zu identifizieren (*taᶜjīn, tasmija* [2]). Eines der zahlreichen Kapitel der Koranwissenschaft setzt sich die Aufgabe, mit Eifer zu erforschen, welche mit Namen zu nennenden Personen unter solcher Verhüllung stecken mögen: „faire la chasse à l'anonyme, à l'impersonnel" (H. Lammens) [3]). Dazu war reichlich Gelegenheit geboten. Aus der Umgebung des Propheten wird, ausser Abū Lahab, nur ein einziger mit Namen erwähnt: *Zejd* (b. Ḥāritha), um die Ärgernis erregende Ehelichung der geschiedenen Frau dieses Adoptivsohnes des Propheten durch eine Offenbarung (33 v. 37) zu rechtfertigen. Aber es sollten auch die unpersönlichen Beziehungen nicht unergründet bleiben. Über einen *Pelōnī almōnī* (Rūth 4 v. 1) würde dieser Teil der Koranwissenschaft nicht gleichgiltig hinwegschreiten. Es ist ihr z.B. nicht unwichtig zu bestimmen, welche Person unter dem „angesehenen Mann aus den beiden

---

Office, Nr. 471, X. Der fanatische Schīᶜit bei Dschāḥiẓ, *Ḥajawān* III 6, 14 benutzt in gewöhnlicher Rede jene beiden Götzennamen, so oft er die Namen der beiden Chalifen auszusprechen hat.

1) *Ibn Ḳutejba* ibid.

2) ᶜAlī wird als der grösste Kenner der *mubhamāt* gerühmt, *Ibn Saᶜd* II, II 121, 6.

3) Im Avant-propos zu *Fāṭima* (Rom 1912) VII.

Städten (Mekka und Ṭâ'if) gemeint sei, von welchem die Gegner des Propheten gewünscht hätten, dass der Koran auf ihn statt des Muhammed herabgesandt worden wäre (43 v. 30") [1]; oder auf wen der Tadel (6 v. 93) sich beziehe: „Wer ist sündiger als wer über Allāh Lügenhaftes erdichtet, oder sagt: Es ist mir eine Offenbarung geworden, während ihm nichts geoffenbart wurde"? Ist einer der falschen Prophetenrivalen Muhammeds oder ist der frivole Schreiber des Propheten, ᶜAbdallāh b. abī Sarḥ gemeint? Verhältnismässig leicht konnte man auf den Gedanken kommen, dass mit dem die Verkündigung des Propheten bestätigenden „Zeugen von den Banū Isrā'īl" (46 v. 9) am ehesten ᶜAbdallāh b. Salām gemeint sei. — In der 9. Sure v. 38; 103—105 ist die Rede von Leuten, die sich an einem Kampf des Propheten nicht beteiligten; er tadelt sie darüber in harten Worten; schliesslich versichert er sie, als sie sich reumütig bezeigen, der Vergebung für ihre Unterlassung. Es ist die Rede von der Tabūk-Schlacht; und es müssen die Namen der Zurückbleibenden ermittelt werden, denen der Verweis und besonders die der unbestimmt gebliebenen drei (v. 119), denen die Verzeihung gilt [2]. Auch dies darf nicht unbestimmt bleiben, wer jene Schriftbesitzer seien, von denen 3 v. 198 gerühmt werd, dass sie an Allah und das geoffenbarte Buch glauben; der jüdische Konvertit ᶜAbdallāh b. Salām, oder der abessinische Negūs, oder individuell unbestimmbar, die Menge bekehrter christlicher Nedschrānier (40), Abessinier (32) und Romäer (8), deren Zahl mit statistischer Genauigkeit angegeben wird? [3]. Wenn es ferner (3 v. 22) heisst: „Siehst du nicht jene, denen ein Teil vom Buche gebracht ward", so muss der Erklärer die Namen derer ergründen, die hier durch Namenlosigkeit verdeckt sind. Und wenn dem Propheten (2 v. 216, 218) geoffenbart

1) Vgl. H. Lammens, *Taif la cité alpestre du Hidjaz* (in Revue des Questions scientifiques 1906, octobre) 7 Anm. 7 des S A.

2) Dschumaḥī, *Die Klassen der Dichter* ed. Hell 54, 16.

3) *Kasschāf* I 185.

wird: „Sie fragen dich in Betreff des Weines" oder „in Betreff der Waisen", muss man die Namen der Fragesteller mit Genauigkeit erfahren. Ebenso wenig darf anonym bleiben „der Mann" (*radschul*), der vom Ende der Stadt (Antiochien) herbeieilte, um die Bewohner zur Befolgung der von ihnen zurückgewiesenen Propheten zu ermahnen (36 v. 19), oder der ungenannte „Nichtswürdige" (49 v. 6). Auch der Name der Frau ist nicht gleichgiltig, die in einem Ehescheidungsstreit (58 v. 1) die Hilfe Allahs anruft. Ja, selbst die Anonymität der Töchter des Lot (11 v. 80) und der beiden „Jünglinge", Kerkergenossen des Josef, Bäcker und Mundschenk (12 v. 36) [1] durfte kein Hindernis für die Kenntnis ihrer Namen sein. Überall hat die Tradition die Verschwiegenheit des Textes durchbrochen. Von allen *mubhamāt* (Unbestimmtheiten) muss der Schleier gelüftet werden und nichts Anonymes sollte unbestimmt bleiben.

Dazu gehört auch, dass bei einem allgemein gehaltenen Koranspruch die besondere Person ermittelt wird, deren Vorgehen Veranlassung zu jener Offenbarung gab. Zu 4 v. 127 kann mit Sicherheit angegeben werden, dass mit der „Frau, die von ihrem Mann Abneigung oder Vernachlässigung befürchtet", die ältliche Gattin des Propheten, Sauda bint Zamaʿa gemeint sei, die in versöhnlicher Gesinnung auf ihre Rechte zu gunsten der jungen ʿĀjischa verzichtet [2].

Ein umfassendes Mubham-Werk zum Koran verfasste der uns zumeist durch seine erklärenden Glossen zur Prophetenbiographie des Ibn Hischām bekannte Andalusier *ʿAbdalraḥmān b. ʿAbdallāh al-Suhejlī* (st. 1185 in Marokko). In seinem Werke *al-Taʿrīf wal-iʿlām fīmā ubhima fi-l-Ḳurʾān min al-asmā al-aʿlām* [3]) werden alle im Koran nicht näher individualisierte historische, naturgeschichtliche, geographische u. a. m. Nomina individuell determiniert. So weit geht er natürlich in

1) *Ḳasṭallānī* X 148 (zu *Taʿbīr* nr. 8).
2) *Ibn Saʿd* VIII 36, 19.
3) Brockelmann I 413.

der Ausführung dieser Bestrebung nicht, mit einigen Übertreibern auch den Eigennamen der Ameise des Salomo — ob Ṭāchija oder Ḥazmā — bestimmen zu wollen. Er sieht ein, dass die Tierchen unter einander sich nicht Namen geben und auch von Menschen mit solchen nicht bezeichnet werden [1].

Was in einem Werke, wie dem des Suhejlī [2] in monographischer Zusammenfassung bearbeitet ist, wird in den Tafsīr-Werken von Stelle zu Stelle bei gegebenen Gelegenheiten im einzelnen verhandelt.

Nicht weniger eifrig sind auch die *Ḥadīth*-Forscher in der Ergründung der *mubhamāt* in der ihrer Erklärung unterzogenen Litteratur. Schon in der ältesten Schicht der Überlieferungskunde finden wir Beispiele dieser Bestrebung. Den Ibn ᶜAbbās lässt man ergänzend bestimmen, dass ein in einem ihm mitgeteilten Ḥadīth anonym erwähnter „Mann" ᶜAlī b. abī Ṭālib gewesen sei [3]. Mit der technischen Entwicklung des Ḥadīth-Studiums betätigt sich diese Sucht in immer breiterem Umfang. Da darf kein *Fulān* [4], kein unbestimmter *radschul* (irgend ein Mensch), oder *radschul min al-ḳaum* (ein Mann von den anwesenden Leuten) [5], oder *ghajruhu* (ein anderer als der Vorerwähnte) [6] bleiben, ohne mannigfache Versuche hervorzurufen, das X in einen Bekannten umzuwandeln. Wie hiess der „Mann" [7], der den Propheten inmitten einer Freitags-Chuṭba unterbricht um ihn nach lange andauernder Dürre

---

1) S. das Zitat bei *Damīrī* s. v. naml, II 433, 8.

2) Aus späterer Zeit haben wir noch die auch im Druck zugängliche *Mubhamāt*-kompilation des *Sujūṭī* (Brockelmann II 145 nr. 4); im 70. Kapitel des *Itḳān* gibt er selbst einen Auszug aus dieser Schrift.

3) Buch. *Aḏān* nr. 39.

4) Auffallend ist Fulān b. Fulān b. al-Dschārūd (*Taṭawwuᶜ* nr. 5), wo Buchārī den Namen des *Grossvaters* des Tradenten kennt, nicht aber den des Mannes selbst und den seines Vaters.

5) Buch. *Sudschūd al-Ḳur'ān* nr. 3.

6) Buch. *Dschanā'iz* nr. 51 (*Ḳasṭallānī* II 475, 9 v. u.) *radschul āchar* (ein anderer Mann) *Fitan* nr. 8 (Ḳasṭ. X 202).

7) *Ibn Saᶜd* I, I 116 ult. baᶜḍ ahl al-masdschid (einer der in der Moschee Anwesenden).

zu einem wirksamen Istisḳā-Gebet zu veranlassen, das so reichen Erfolg hatte, dass ihn am folgenden Freitag wieder „ein radschul" veranlasste um Aufhören des allzu reichlichen Segens zu beten? Ferner: war der Bittsteller des zweiten Freitags derselbe, der eine Woche früher klagend aufgetreten war [1])? Wie hiess mit Namen das im Ḥadīth unbenannte jüdische Paar, das der Prophet der Unzüchtigkeit wegen steinigen liess? Wenigstens der Name des einen der beiden Sündigen bleibt nicht unbestimmt [2]). Zuweilen wird eine reichhaltige Musterkarte von Lösungen der Anonymitäten überliefert. Als ergiebiger Anlass hiefür bot sich den Erklärern z.B. Buchārī, *Dschumuʿa* nr. 25 [3]) dar. Da wird berichtet, dass der Prophet, als er zuerst ein *minbar* benutzen wollte, eine Frau (imra'atan) zu *Fulāna* sandte mit dem Auftrag, dass diese ihren Diener, einen Schreiner (*ghulāmaka al-naddschār*) beauftragen möge, ein Hölzerding zu verfertigen, das dem Propheten als erhöhter Sitzplatz dienen könne: eine Gleichung mit drei Unbekannten. Wie hiess die *Fulāna*, wie die zu ihr gesandte Frau und was war der Name des zu entbietenden Handwerkers? Die Kommentatoren sind nicht in Verlegenheit die Namen zu stellen. *Fulāna*, um deren Bestimmung man merkwürdigerweise sich keine Mühe gegeben zu haben scheint, wird als persönlicher Eigenname behandelt [4]); hingegen werden für die anonyme Frau drei Vermutungen aufgestellt; nicht weniger als zehnerlei Namen werden für den für die Arbeit in Anspruch genommenen Zimmermann (zu beachten, dass er zumeist als Ausländer, Nichtaraber gedacht wird) von verschiedenen Tradenten und Kommentatoren angegeben [5]).

---

1) Buch. *Istisḳā* nr. 4—6 (Ḳasṭallānī II 272, 6; 274, 10).

2) B. *Muḥāribūn* nr. 24. Ḳasṭ. X 34 Iʿtiṣām nr. 17, Ḳasṭ. ibid. 379; die Frau hiess *Busra*.

3) Vgl. *Ibn Saʿd* I, II, 11, 21.

4) Der Trieb des *taʿjīn al-mubham* hat jedoch die Verschreibung (*taṣḥīf*) von Fulāna zu dem graphisch nahestehenden *ʿUlātha* veranlasst, wodurch von hier aus eine Frauensperson dieses Namens in die Gefährtenliste geraten ist (*Usd al-ghāba* V 507).

5) *Ḳasṭallānī* II 204.

Diese Bemühung gilt nicht nur Berichten, in denen dem Ungenannten eine irgendwie belangreiche Rolle zukommt; auch in Zusammenhang mit den denkbar gleichgültigsten Dingen müssen für die Unbestimmten individuelle Namen hergestellt werden. Zwei Leute (*radschulāni*) niesen in Gegenwart des Propheten; dem einen ruft er den üblichen Wunsch zu, dem anderen behält er ihn vor. Wie hiessen die beiden Leute [1])? In einem vom Sammler selbst als ungemein „schwach" zensurierten Ḥadīth wird erzählt, dass ein Beduine, der ein grosser Pferdeliebhaber war, den Propheten befragte, ob es auch im Paradies Pferde gebe. Darauf schildert ihm der Prophet beflügelte Rosse aus Hyazinth, die den Paradiesbewohnern zur Verfügung stehen werden [2]). Trotz der zugestandenen Verdächtigkeit dieser Fabel gibt man sich mit dem unklaren „ein Beduine" nicht zufrieden. *ᶜAbdalbāḳī ibn Ḳāniᶜ*, Verfasser eines Gefährtenlexikons [3]) (st. 962) stellt in diesem (nicht mehr zugänglichen) Werke fest, dass der fragestellende Mann genau ᶜAbdalraḥmān b. Sāᶜida hiess [4]) und auch in dem Artikel, den ein Anṣārer dieses Namens im grossen Gefährtenlexikon des Ibn al-Athīr erhielt [5]), wird der Bericht an denselben Namen geknüpft.

Nur sehr wider Willen streckt der Erklärer in solchen Fällen die Waffen mit dem Zugeständnis seiner Unfähigkeit den Schleier der Anonymität zu lüften, während wieder andererseits über das taᶜjīn eines Anonymus von verschiedenen Traditionsgelehrten von einander abweichende Bestimmungen vorgebracht werden [6]).

---

1) Buch. *Adab* nr. 125 (*Ḳasṭall.* IX 142); *al-Adab al-mufrad* (Stambul 1309) 184.

2) *Tirmidī* II 88, 3 v. u.

3) Maulā der Omajjadenfamilie; über seinen (nicht unbedingt anerkannten) Wert als Ḥadīthautorität s. Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuff.* III 99. Ausser dem Gefährtenlexikon (dessen Irrtümer die besondere kritische Arbeit eines andalusischen Gelehrten veranlassten, *Jāḳūt*, Geogr. WB. I 403, 18), verfasste er auch ein annalistisch angeordnetes Geschichtswerk (murattab ᶜalā-l-sinīn), zitiert bei *Abulmaḥāsin* ed. Juynboll I 346, 12.

4) Bei *Damīrī* s. v. chejl, I 388 paenult.

5) *Usd al-ghāba* III 296.

6) z. B. *Zurḳānī* zu Muwaṭṭa IV 89, 20 ff.

Was der soeben erwähnte Suhejlī für die Anonymi des Korans leistete, hatte ungefähr anderthalb Jahrhunderte vorher der Ägypter *ᶜAbdalghanī b. Saᶜīd al-Azdī* (st. 1018) für die Tradition unternommen [1]). Der auch als Traditionsgelehrter berühmte Monograph seiner Vaterstadt Baghdad, *Abū Bekr al-Chaṭīb al-Baghdādī* (st. 1071) ist auch dieser Aufgabe nicht aus dem Wege gegangen [2]), der später auch der andalusische Gelehrte *Ibn Baschkuwāl* (st. 1183) eine auf der Kön. Bibliothek zu Berlin handschriftlich vorhandene Schrift widmete [3]). In einer seinem *Talḳīḥ fuhūm ahl al-āthār* angehängten Abhandlung über Ḥadīth-Materien beschäftigt sich auch *ᶜAbdal-raḥmān ibn al-Dschauzī* (st. 1200) sehr eingehend mit der Identifizierung der Mubham-Namen [4]). Besondere Aufmerksamkeit hat ihnen der Erklärer des Buchārī, *Ibn Ḥadschar al-ᶜAsḳalānī* (st. 1448) in seinem grossen Werke *Fatḥ al-bārī fī scharḥ al-Buchārī* („Eröffnung der Schöpfers in der Erklärung des B.") gewidmet. Wenn es ihm nicht gelingt, aus älteren Quellen die Identität irgend eines anonymen *radschul* oder einer anonymen Frau festzustellen, bequemt er sich jedesmal zu dem Einbekenntnis, die Wissbegierde der Studierenden des geweihten Buches nicht befriedigen zu können: *lam aḳif ᶜalā ismihi* od. *ismihā*, ich habe seinen (bezw. ihren) Namen nicht zu ergründen vermocht [5]), ganz ohne Rücksicht auf die Rangstellung der anonymen Person und die Wichtigkeit, die der Kenntnis ihres Namens in dem Berichte zukäme. So bekennt

---

1) Brockelmann I 167, g; zitiert bei Ḳasṭallānī zu Buch. *Adab* nr. 37 (IX 34) „*ein Mann* bat um Einlass zum Propheten"; zu *Muḥāribūn* nr. 28 (X 38); einen Irrtum in einem anderen seiner Werke berichtigt Ḥumejdī (*Jāḳūt* ed. Margoliouth VI 473, 4); er schrieb Berichtigungen zum *Kitāb al-Madchal* des Ḥākim al-Nīsābūrī (*Jāḳūt* l. c. V 439, 3 v. u. Brockelm. I 166).

2) *Kitāb al-Asmā al-mubhama fi-l-anbā al-muḥkama*, was sich vielleicht auf den Koran bezieht (*Jāḳūt* l. c. I 248). G. Salmon übersetzt diesen Titel völlig unverständlich: „Les noms des nombres cardinaux"! (*Introduction topographique à l'Histoire de Baghdad* [Paris 1904] 9, 1).

3) *Katalog Ahlwardt* nr. 1674, Brockelmann I 340.

4) S. die Habilitationsschrift Brockelmann's (Leiden 1892) 46 ff.

5) Vgl. *Zurḳānī* zu Muwaṭṭa I 341, 1.

er z.B. seine Unkenntnis in bezug auf die nicht mit ihrem Eigennamen genannte Jüdin, von der ᶜĀjischa zuerst die Vorstellung der Grabesstrafe (ᶜaḏāb al-ḳabr) erfuhr [1]), wodurch sie veranlasst wurde, den Propheten über die Richtigkeit eines solchen Glaubens zu befragen [2]). In dem die Höflichkeitsregeln behandelnden Kapitel des Buchārī wird berichtet, dass Anas b. Mālik, der Vertraute des Propheten, einmal vor Knaben vorüberging und ihnen, das Beispiel des Meisters befolgend, den Salām-Gruss zurief [3]). „Vor Knaben". Dies ist zu allgemein. Wie hiessen die Jungen? Da fühlt sich der skrupulöse Ibn Ḥadschar in die Enge getrieben und ist in der Notlage, bekennen zu müssen: *lam aḳif ᶜalā asmāʾihim*, ich habe ihre Namen nicht erfahren können [4]). Ebenso bei Gruppenanonymitäten. „Ein Beduine kam zum Propheten und sagte: Meine Frau hat einen schwarzen Jungen geboren" [5]). Den Beduinen agnosziert ᶜAbdalghanī b. Saᶜīd als Ḍamḍam b. Ḳatāda; bei der Frau und dem Jungen gesteht er, mit der obenerwähnten Formel, seine Unkenntnis ein [6]). Als wäre diese Unkunde, selbst in so gleichgültigen Sachen, ein bedauerlicher Exegetendefekt.

Über Anonymitäten im Koran hat man sich mit solchen Eingeständnissen nicht so leicht beschieden. Hier bieten die Verhältnisse leichter Anhaltspunkte für Vermutungen und die Erforschung der *mubhamāt* glaubte hier weniger Lücken aufweisen zu müssen. Die durchschnittliche unbefangene Exegese ist dabei leidlich tendenzfrei vorgegangen, wenn auch zuweilen gegen die Vorfahren der Omajjaden gerichtete Unfreund-

---

1) Buch. *Daᶜawāt* nr. 37. *Musnad Aḥmed* VI 81, vgl. *Usd al-ghāba* V 588 oben.

2) Bei *Ḳasṭallānī* II 305, 19 zu Buch. *Kusūf* nr. 7. Mit welch skrupulöser Kritik Ibn Ḥadschar dies Identifikationsverfahren übte, ist aus seinen Bemerkungen zu dem *radschul*, den der Prophet als Führer einer Schaar aussandte, ersichtlich, zu Buch. *Tauḥīd* nr. 1 (bei *Ḳasṭallānī* X 407).

3) Vgl. *Ibn Saᶜd* I, II, 102, 2.

4) Zu *Istiʾḏān* nr. 15 (*Ḳasṭallānī* IX 158, 17).

5) Buch. *Muḥāribūn* nr. 28.

6) *Ḳasṭallānī* X 38.

lichkeit an die Oberfläche tritt und, um den ᶜAbbāsiden zu gefallen, manche nachteilige Beziehung auf das gestürzte Geschlecht in den Koran hineingelegt wurde. Aus Liebedienerei hat wohl einer auch „die denen man zürnt" und „die Irrenden" der Fātiḥa auf die Omajjaden gedeutet [1].

* * *

In der allerplumpsten Weise tritt eben in diesen Dingen der sektiererische Parteifanatismus der Schīᶜiten zutage. Es überrascht nicht, dass sie im *Fulān* in 25 v. 30 („Hätte ich nur nicht Fulān zum Freunde erwählt") einen ᶜAlidengegner erkennen. Die ᶜothmān'sche Redaktion habe den deutlichen Namen durch diesen Exponenten der Anonymität verschleiert; eine ihrer Fälschungen [2]. Aber auch in Sprüchen ganz allgemeinen Inhalts [3] wittern die Schīᶜiten immerfort günstige oder feindliche Beziehungen im Sinne ihrer Sekteninteressen.

38 v. 27: „Sollen wir denn jene, die glauben und rechtschaffen handeln [den Fürsten der Rechtgläubigen — ᶜAlī — und seine Getreuen] gleichsetzen jenen, die Verderben stiften auf Erden [d. i. der Knirps und der Blauäugige und die Genossen dieser beiden], oder sollen wir gleichsetzen die Gottesfürchtigen [den Fürsten der Rechtgläubigen und die Imame] mit den Frevlern? [der Knirps und der Dunkelste und ihre Anhänger]" [4].

Oder 24 v. 39 ff.: „Die aber ungläubig sind, deren Werke sind die Luftspiegelung in einer Ebene, die der Dürstende für Wasser hält.... oder wie Finsternisse [das ist Fulān und Fulān] auf hoher See, die eine Woge [d. i. der Langbart] deckt, über der eine Woge [d. i. Ṭalḥa und Zubejr] ist, Finster-

1) *Al-Maḥāsin wal-aḍdād* ed. Van Vloten 157, 16.

2) *Muh. Stud.* II 111.

3) 33 v. 72 wird vom Menschen im allgemeinen gesagt, er sei „gewalttätig und unwissend"; damit sei jedoch nach einer schīᶜitischen Parteierklärung speziell ᶜOmar gemeint (*Schahrastānī* ed. Cureton 135, 12).

4) *Ḳummī* 565. In eckige Klammern ist die schīᶜitische Interpretation der vorangehenden Textworte gesetzt.

nisse, die einen über den anderen [d. i. Muᶜāwija und die Wirrnisse der Omajjaden]; wenn einer seine Hand ausstreckt, sieht er sie kaum. Und wem Allāh kein Licht [d. i. einen Imam aus dem Geschlecht der Fāṭima] gibt, der hat nichts von Licht [d. i. er hat keinen Imam am Tage der Auferstehung, in dessen Licht er wandeln könnte]" [1]).

Wir sehen, die Gegner werden nicht immer bei ihren Namen genannt, sondern teils als *Fulān wa-Fulān* (N. N. und N. N.) [2]) angedeutet, teils mit ihren in schīᶜitischen Kreisen eingebürgerten Spottnamen geschmäht [3]) als *ḥabtar* (Knirps, d. i. Abū Bekr), *naᶜthal* (Langbart, ᶜOthmān), *zurejḳ* (Blauäugelchen [4]), ᶜOmar) oder auch als „der Erste" „der Zweite" „der Dritte" [5]) bezeichnet. Wenn vom Satan die Rede ist, wird dies gewöhnlich auf den „Zweiten" gedeutet. Dies ist nur eine kleine Probe aus der durch die ganze Koranauslegung durchgeführte Schmähung der orthodoxen Chalifen und der Omajjaden.

Dem entsprechen andererseits die Deutungen, die in den Koran die Verherrlichung des ᶜAlī und seines Geschlechtes hineinlegen. Auch die sunnitische Exegese ist in der Zulassung der Beziehung von Koransprüchen auf ᶜAlī und seine Angehörigen den Schīᶜiten gegenüber überaus konziliant. Sie gibt z.B. zu, dass 3 v. 54, im Aufruf der Christen zum Wettfluch (mubāhala), unter „unsere Söhne" .... „unsere Weiber", Fāṭima, Ḥasan und Ḥusejn gemeint seien. Zamachscharī [6]) findet darin sogar einen Beweis, neben dem es keinen stär-

---

1) *Ḳummī* 458.

2) Zur Ersetzung des Namens eines Geschmähten durch *Fulān* vgl. *ZDMG* L 492 Anm. 5, LIV 471.

3) Vgl. *WZKM* XV 326 ff.

4) Vgl. oben S. 23, Anm. 1.

5) In den zejditischen Schriften, in denen man für die Namen der Personen, deren Meinungen angeführt werden, ständige Sigla (*rumūz*) benutzt, wird Abū Bekr mit dem Zahlzeichen 2, ᶜOmar mit dem für 3 bezeichnet; die 4 bedeutet Ibn ᶜAbbās.

6) *Kasschāf* I 149.

keren gibt, für den Vorzug der „Leute der Decke" [1]) und Bejḍāwī (z. St.) schreibt ihm diese Bemerkung, freilich in etwas abgeschwächter Weise, nach. *Ibn Ḥadschar al-Hejtamī* [2]) gibt eine Sammlung der auf die Vorzüge der Prophetenfamilie zu deutenden Koranverse, in dem Sinne, dass „wenn sie auch die bevorzugte Stellung der „Familie" in diesem und im jenseitigen Dasein bezeugen, sie andererseits nicht für die durch die Schīᶜiten daran geknüpften Folgerungen verwendet werden dürfen. Diese Koranstellen sind 3 v. 54, 98; 4 v. 57 (al-nās); 7 v. 44; 8 v. 33; 20 v. 84; 33 v. 33, 56; 37 v. 24, 130 (āl Jāsīn); 42 v. 22; 43 v. 61; 93 v. 5; 98 v. 6. Wenn man dieselben betrachtet, wird man in den wenigsten (wie etwa in 33 v. 33; 42 v. 22) zur Not einen Anhaltspunkt für ᶜalidenfreundliche Auslegung finden können. Nur durch daran geknüpfte Tendenzḥadīthe werden sie für dieselbe geeignet, mit dem Resultat, dass „die Liebe für die Prophetenfamilie zur Vollkommenheit des Glaubens gehöre". Dies entspricht auch dem sunnitischen Standpunkt, der nur etwa von den sogenannten *nawāṣib* [3]) verlassen wird, die in der Verneinung der ᶜAlidenverehrung so weit gehen, dass ein der gemässigten Schīᶜa angehöriger Dichter von ihnen sagen konnte: „Wären sie es im Stande, so würden sie mich wegen meiner Erwähnung des Abū Ḥasan (so; ᶜAlī) und seines Vorzugs mit Messern zerschneiden; ich aber lasse nimmer von seiner Rühmung so lang ich lebe, jenen Verfluchten zum trotz" [4]). Jedoch ins Masslose treiben die Schīᶜiten die Aufstöberung und Anwendung solcher Koranbeziehungen auf die Gegenstände ihres Kultus: „Gott offenbarte den Bienen" (16 v. 70): unter den Bienen sei die Prophetenfamilie [5]) zu verstehen; der im fol-

---

1) Vgl. *ZDMG* L 120.

2) *Al-Ṣawāᶜiḳ al-muḥriḳa* (Kairo 1312) 85—102. Vgl. die mit Berufung auf orthodoxe Autoritäten auf ᶜAlī und seine Familie bezogenen Koranverse bei Muḥibb al-Ṭabarī, *al-Rijāḍ al-nāḍira fī manāḳib al-ᶜaschara* (Kairo 1327) II 206.

3) *Houtsma*, Zeitschr. f. Assyr. XXVI 201.

4) *Aghānī* XVII 146, 10.

5) Ein Schmeichler der ᶜAbbāsiden bezieht den Vers auf diese Dynastie; dem

genden Vers 71 erwähnte „Trunk, der aus ihrem Leibe kommt" sei der ihnen anvertraute Koran. Dieser Exegese verdankt ʿAlī bei den Schīʿiten das Epithet *amīr al-naḥl* „Fürst der Bienen"; er sei der Weisel (*jaʿsūb*) der Rechtgläubigen [1]).

In diesem Sinne wird der bereits in seiner Deutung durch die Mystiker erwähnte „Lichtvers" mit schīʿitischer Tendenz gedeutet (24 v. 35). Die Lichtnische ist Fāṭima, die Lichter sind Ḥasan und Ḥusejn; der funkelnde Stern ist wieder Fāṭima, denn unter den Frauen der Erde war sie der funkelnde Stern; „das Licht wird angezündet von einem gesegneten Baum" d. i. Abraham; „weder einem östlichen noch einem westlichen", die Religion Abrahams ist weder jüdisch noch christlich .... „Licht auf Licht" d. i. ein Imam nach dem anderen; „Allāh leitet zu seinem Licht", d. h. zu den Imamen, „wen er will", d. h. wen er leiten will zum Lichte ihrer aufrichtigen Anerkennung (Ḳ. 456).

90 v. 7 ff.: „Glaubt er (der Mensch) etwa, dass ihn niemand sieht? Machten wir ihm nicht zwei Augen [d. i. der Prophet] und eine Zunge [d. i. der Fürst der Gläubigen, ʿAlī] und zwei Lippen [d. i. Ḥasan und Ḥusejn] und leiteten ihn auf den beiden Heerstrassen [zu der treuen Anhänglichkeit an sie beide]? (Ḳ. 726). Wenn es im Koran (2 v. 29) heisst, dass Gott dem Adam alle Namen lehrte, könne dies nichts anderes bedeuten, als dass er ihm die Namen der Imame offenbarte; so wie auch der Alastu-Bund 7 v. 171 die Anerkennung Muhammeds als Propheten und der Imame als seine Nachfolger in sich schliesst (ʿAskarī 87). 15 v. 87:

---

zynischen Spott des Basschār b. Burd über solche Exegese stimmt sogar der Chalife Mahdī mit Beifall zu (*Aghānī* III 30 oben). Die ʿAbbāsiden hören es sonst gern, wenn ihre Ruhmesdichter sie als in den *ājāt* und *suwar* vorherverkündet preisen (*Abhandlungen zur arab. Phil.* I 134; *Aghānī* XV 94, 16 [Muḥammed b. Salīṭ an Mutawakkil]; *Taʿāwīḏī* ed. Margoliouth 114 v. 14.) *Vgl. Streitschrift des Ġaz. gegen die Bāṭ.* 8 Anm. 5. Selbstverständlich gilt dies vorzugsweise auch von den Fāṭimiden; *Muḥammed b. Hāni* (bei Kremer, *ZDMG* XXIV 489), ʿ*Umāra al Jemenī* (ed. Derenbourg 306, 5 ff.)

1) *ZDMG* LXIV 532.

„Fürwahr wir gaben dir sieben von den *mathānī* und den erhabenen Koran". Dazu macht der Imām Abū Dscha^c^far die Bemerkung: „Wir sind diese *mathānī*, die Gott unserem Propheten gegeben hat, und wir sind das Antlitz Gottes (*wadschh Allāh*); wir verkehren auf Erden in euerer Mitte; wer uns kennt, dessen Imām ist die Gewissheit; wer uns nicht kennt, dessen Imām ist das Höllenfeuer" (Ḳ. 353). — Wo nur irgend vom Licht Gottes, von der Seite Gottes (*dschanb Allāh* 39 v. 57) oder von anderen Attributen Gottes die Rede ist, wird dies auf den Imam oder die Imame bezogen (Ḳ. 229, 579), vielleicht in dem Sinne, als wären die Imame als Hypostasen der göttlichen Eigenschaften gemeint.

Sure 14 v. 29—32: „Siehst du nicht, wie Gott zu einem Gleichnis prägt ein gutes Wort, das ist wie der gute Baum, dessen Wurzel fest ist und seine Zweige reichen in den Himmel; (40) er bringt seine Frucht zu jeder Zeit mit seines Herrn Erlaubnis. (31) Das Gleiche eines schlechten Wortes ist ein schlechter Baum, der aus der Erde entwurzelt ist und keine Dauer hat". Der Imam Abū Dcha^c^far wurde über die Bedeutung dieses Gleichnisses befragt. Er deutete es so: Der Baum ist der Gottgesandte, seine Genealogie wurzelt fest in den Banū Hāschim; der Zweig dieses Baumes ist ^c^Alī b. Abī Ṭālib; der Ast des Baumes ist Fāṭima; ihre Früchte sind die Imāme aus der Nachkommenschaft des ^c^Alī und der Fāṭima; die Blätter sind ihre Getreuen (schī^c^atuhum), möge Gottes Friede über ihnen sein! Wenn ein Gläubiger von unserer Schī^c^a stirbt, so fällt ein Blatt von diesem Baum; wird einer geboren, so erblüht ein neues frisches Blatt. Man fragte den Imam weiter um die Bedeutung der Worte: „er bringt seine Frucht zu jeder Zeit". Damit sei gemeint, womit die Imame ihre Gläubigen über das Erlaubte und Verbotene bei Gelegenheit jeder grossen oder kleinen Wallfahrt belehren. — Dann prägt Gott das Gleichnis des schlechten Baumes, „der aus der Erde entwurzelt ist und keine Dauer hat". Das bedeutet — sagte der Imam — die Feinde des Geschlechtes

des Muhammed. Nach einer Tradition des Abu'l-Dschārūd: Die Werke der Ungläubigen steigen nicht zum Himmel empor; so ist es mit den Banū Umejja, die weder in ihren Versammlungen noch in der Moschee Gottes gedenken; deren Werke steigen nicht zum Himmel empor, es sei denn die einiger weniger [1]) von ihnen" (dies wäre der entwurzelte Baum; Ḳ. 345).

Eine wahre Orgie feiert diese Art von schīᶜitischer Exegese in der Erklärung der 55. Sure, der „Sure des Erbarmers", einer beredten Schilderung der in der Schöpfung des Menschen und der Natur sich kundgebenden Allmacht, Weisheit und Gnade Gottes, deren einzelne Strophen von einander durch den Refrain abgeteilt sind: „Und welche Wohltaten eures Herrn wollt ihr beide (die angeredeten Menschen und Dschinnen) verleugnen? Nach der Erklärung des Imam seien nur dem äussern Sinne nach diese beiden angeredet; der innere Sinn bezieht die Anrede auf Fulān und Fulān. Der Mensch in v. 2 sei natürlich ᶜAlī; er ist auch die von Gott errichtete Wage (v. 6); demgemäss sei mit dem „Aufstellen der Wage der Gerechtigkeit" u. s. w. (v. 8) der Gehorsam gegen ihn gemeint; die „beiden Osten" (v. 16) sind natürlich Muhammed und ᶜAlī, die beiden Westen" Ḥasan und Ḥusejn; sie sind auch die aus den Wassern hervorgebrachten „Perlen und Korallen" (v. 22). Und endlich: „Alle die auf ihr sind gehen zugrunde; aber es bleibt das Angesicht deines Herrn" (v. 26, 27). Dazu bemerkt ᶜAlī b. al-Ḥusejn, Urenkel des Propheten: Wir sind das Antlitz Gottes, von dem her man zu Gott gelangen kann voll Herrlichkeit und Verehrung; der Imām Abū Dschaᶜfar sagt: Wir sind die Herrlichkeit Gottes und seine Gnadengabe, mit deren Gehorsam Gott die Menschen begnadet hat". „Und an jenem Tage werden weder Menschen noch Dschinnen nach ihren Sünden gefragt" (v. 39); d. h. „wer dem Fürsten der

1) Damit werden wohl Leute von der Art des Omajjaden ᶜOmar b. ᶜAbdal-ᶜazīz gemeint sein.

Gläubigen, ᶜAlī, Anhänglichkeit leistet und sich von seinen Feinden lossagt, das von ihm Erlaubte für erlaubt und das von ihm Verbotene für verboten hält, dann aber in Sünde verfällt und während seines Lebens nicht Busse tut, der wird im barzach (Purgatorium) bestraft; aber am Tage der Auferstehung wird er für schuldlos erklärt und seiner Sünden wegen nicht zur Rechenschaft gezogen" (Ḳ. 658—660). In dieser Weise wird der Inhalt dieser auch rhetorisch wohltuenden Sure in sektiererischem Sinne verflacht und durch unsinnige Erklärung ihres ästhetischen Eindrucks verlustig gemacht.

Und was alles wird nicht ganz speziell auf ᶜAlī und die Seinen bezogen! Die „Feige und der Ölbaum", bei denen Muhammed Gott schwören lässt „dass er den Menschen in schönster Gestalt erschaffen" habe (Sure 95), können nur auf Leute der heiligen Familie gedeutet werden [1]); der *muʾaḏḏin*, der im Jenseits den Fluch Gottes über die Ungerechten ausruft (7 v. 42) ist ᶜAlī (Ḳ. 116); er ist die „Ankündigung von Allah" (9 v. 3); unter den „Zeichen Gottes" (âjât, z. B. 10 v. 7, 10; 43 v. 69, Ḳ. 284), der „Wahrheit der Gewissheit" (ḥaḳḳ al-jaḳīn, 69 vs. 51), unter dem „Licht, mit dem wir leiten, wen wir wollen" (42 v. 52), sowie dem Glauben an das „Licht, das wir mit ihm herabgesandt haben" (64 v. 8) kann immer nur ᶜAlī gemeint sein (Ḳ. 505). Das im Koran so oft empfohlene „Gedenken seines Herrn" (ḏikr rabbihi 82 v. 17) ist die Anhänglichkeit (wilāja) an ihn. (Ḳ. 700). „Wem Weisheit gegeben wird, dem wird grosses Gut gegeben" (2 v. 272); das ist die Erkenntnis ᶜAlī's und der Imame (Ḳ. 83). ᶜAlī ist zu verstehen unter dem geraden Weg (al-ṣirāt al-mustaḳīm, 42 v. 52) sowie auch unter der „Wage, mit der Gott das Buch herabgesandt hat" (42 v. 16). Ebenso geht der Ausdruck *al-ḥaḳḳ* (die Wahrheit, 10 v. 54; 43 v. 78): „Wahrlich, wir kamen zu euch mit der Wahrheit, jedoch die meisten von euch verabscheuen die Wahrheit") auf ᶜAlī; die die Wahrheit

1) Dschāḥiẓ, *Ḥajawān* I 97, 9.

verabscheuen sind dann folgerichtig Gegner seines Rechtes. Er ist es ferner, von dem die Schrift (72 v. 28) sagt: „Er umfasst was bei ihnen ist und er berechnet alle Dinge an Zahl"; er berechnet alles was von der Zeit der Weltschöpfung bis zu der der Auferstehung war und erst noch bevorsteht an Umwälzungen, Erdbeben, Sonnenfinsternis; welche Nationen in der Vergangenheit untergegangen sind und welche in der Zukunft untergehen werden; wie viel gerechte und ungerechte Führer erstehen werden, jeden kennt er nach Namen und Abstammung; er weiss, wer eines natürlichen Todes sterben, und wen man ermorden werde; auch wie viel wohlunterstützte Führer auftreten werden, denen die Unterstützung nichts nützen werde; und auch wie viel Verlassene auftreten werden, denen es nicht schaden wird, dass man sie im Stiche lässt (Ḳ. 699). Mit anderen Worten: Natur- und Weltgeschehen hatten, nach dem Zeugniss Gottes selbst, kein Geheimnis für ihn.

Als besonders erwähnenswert finde ich, dass auf ihn auch der Ausdruck das Wort (*al-kalima*) bezogen wird. „Sie verdrehen die Worte von ihren Stellen" (5 v. 16); dies bezieht sich auf jene, die den ʿAlī seiner Rechte berauben; er sei „das bleibende Wort" (al-kalima al-bāḳija, 43 v. 27). „Wäre nicht das Wort der Entscheidung (*kalimat al-faṣl*), so wäre wahrlich zwischen ihnen gerichtet worden" (42 v. 20). Überall ist ʿAlī „das Wort".

Diese Koranbeziehungen finden auch im schīʿitischen Ḥadīth reichlichen Ausdruck. In einem Traditionsspruch, von dem behauptet wird, dass dessen Authentie auf mehr als 300 „Wegen" seiner Überlieferung begründet ist [1]), lässt man Gott in einer Ansprache an Muhammed von ʿAlī sagen: „er sei das Licht meiner Heiligen und das Wort (*kalima*), das ich den Gottesfürchtigen zur Notwendigkeit machte". In der Sektenlitteratur führt er den Titel: Das sprechende Wort Gottes (*kalām Allāh al-nāṭiḳ*) [2]). Dementsprechend geht

---

1) Ḥillī, *Kaschf al-jaḳīn* 59 paenult. 60, 4.
2) *ZDMG* LXIV 532, 10.

dann der Plural *al-kalimāt* „die Worte" auf die Imame. „Und bewahrheiten wird Allāh seine Wahrheit durch seine Worte, auch wenn es den Sündern misfällt" (10 v. 82 und öfters; Ḳ. 151, 248, 290, 602). Es liegt die Frage nahe, ob hier nicht irgend der Einfluss der Logos-Idee, das Bestreben ᶜAlī und die Imame als die Verkörperungen des Logos erscheinen zu lassen, mitgewirkt habe?

Jedoch es entspräche nicht der Methodik des islamischen Traditionswesens, wenn diesen schīᶜitischen exegetischen Überlieferungen sunnitischerseits nicht Korandeutungen entgegengestellt worden wären, die zur Bekräftigung der im Sinne der Sunna einzig rechtmässigen Gestaltungen dienen sollten. Den im vorhergehenden vorgeführten Korandeutungen mit schīᶜitischer Parteitendenz stehen wohl die folgenden beispielsweise ausgewählten sunnitischen Erklärungen nicht nach.

48 v. 29: „Muhammed ist der Gesandte Gottes und die mit ihm sind, sind gewaltig gegen die Ungläubigen, erbarmend gegen einander. Du siehst sie kniebeugend und sich zu Boden werfend, Huld begehrend von Allah und Wohlgefallen. Sie haben ihr Merkzeichen auf ihren Antlitzen an der Spur ihrer Niederwerfung. Ihr Gleichnis ist in der Tōra und ihr Gleichnis ist im Evangelium wie die Saat, die ihren Schössling hervorbringt [Abū Bekr] und ihn kräftig werden lässt [ᶜOmar]; dann wird er dick [durch ᶜOthmān] und richtet sich auf auf seinem Stengel [durch ᶜAlī]".

Und von keinem Geringeren als von Ubejj b. Kaᶜb lässt man berichten, und al-Wāḥidī aus Nīsābūr (st. 1075) hat dem Berichte in seinem Werke über die „Anlässe der Offenbarungen" (*asbāb al-nuzūl*) Aufnahme gewährt, wonach jener Ubejj den Propheten um den Sinn der kurzen mekkanischen „Nachmittags-Sure" (103) befragt haben soll. Er erhielt folgende Deutung: „Fürwahr der Mensch ist im Verderben [das geht auf Abū Dschahl, den Gegner des Propheten], ausser denen, die glauben [Abū Bekr] und gute Werke üben [ᶜOmar] und einander zur Wahrheit ermahnen [ᶜOthmān] und einander zur

Ausdauer ermahnen [ᶜAlī]" [1]). Viel umstritten ist in dieser Beziehung Sure 92. In dem dort gerühmten Mann wollen die Sunniten den Abū Bekr erkennen, was die Schīᶜiten natürlich zurückweisen; sie geben sich alle Mühe Beweise für ihre Anwendung auf ᶜAlī zu erbringen [2]).

Mit solchen Beziehungen sollte von sunnitischer Seite den schīᶜitischen Erklärungen freilich nur schüchterne Konkurrenz gemacht werden. Sie erscheinen bei ersteren lediglich als exegetische Liebhaberei und haben im ernsten sunnitischen Tafsīr nicht die Stellung beansprucht, die die schīᶜitische Theologie den in ihren Werkstätten mit Eifer geschmiedeten exegetischen Übertreibungen allen Ernstes zuweist.

Diese begnügt sich auch nicht mit der Beziehung koranischer Sprüche und Wendungen auf Ereignisse und Personen aus der Frühzeit des Islams und ihre ersten Kämpfe gegen das herrschende Chalifat. Ihr System müsse bis in die letzten Konsequenzen im Koran enthalten sein. Auch Krönung und Schlusstein ihrer Imamatstheorie, die dereinstige Parusie des im Verborgenen lebenden Imam müsse im Koran eine Stelle haben. Und eine solche hat die schīᶜitische Exegese auch dieser Glaubensvorstellung in reichlichem Masse angewiesen. Zunächst knüpft der Imam Dschaᶜfar den Lehrsatz, dass Gott seit Adams Zeiten keinen Propheten ausgesandt habe, ohne dass derselbe zur Welt z u r ü c k g e k e h r t sei (*radschᶜa*) [3]) und dem Emīr al-mu'minīn beigestanden wäre, an den Koranspruch (3 v. 75): „Und als Allah den Propheten ein Bündnis abnahm: Fürwahr ich habe euch Buch und Weisheit verliehen; dann kam euch ein Prophet, der bewahrheitete was bei euch ist. Sicherlich, ihr werdet an ihn glauben und

---

1) Bei *al-Muḥibb al-Ṭabarī* l. c. I 34, wo noch mehrere ähnliche Traditionen angeführt sind.

2) Fachr al-dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghajb* z.St. (VIII 592).

3) Die alte schīᶜitische Anschauung, dass Muhammed selbst in den ᶜAliden wiedererstanden sei, hat man auf 28 v. 85; 82 v. 8 gegründet (Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* 93, 19). — Für die Bedeutung des radschᶜa-Begriffes ist noch *Aghānī* III 188, 9 in Betracht zu ziehen.

ihr werdet ihm beistehen. Er sprach: Bestätiget ihr dies und nehmet ihr darauf eine Verpflichtung von mir an? Sie sprachen: Wir bestätigen es. Er sprach: Bezeuget es, und ich bin mit euch von den Bezeugenden". Die hier versprochene Hilfeleistung wird vom Propheten auch auf ᶜAlī ausgedehnt. Jeder der alten Propheten müsse herbeieilen, seinen Getreuen beizustehen; dies können sie jedoch nur tun, wenn sie wieder auf Erden erscheinen. Auch der verborgene Imam ist demnach hier mit in die Reihe der Propheten eingeschlossen. Sein Verschwinden sei im Koran 67 v. 30 vorhergesagt: („Wenn eines Tages euer Wasser versiegt, wer bringt euch quellendes Wasser?"), desgleichen sein dereinstiges Wiedererscheinen auf Erden: „Zu uns ist ihre Rückkehr (*mardschiᶜuhum*, 10 v. 47). „Gekommen ist die Wahrheit und das Unwahre wird nicht wieder hervortreten" (34 v. 47). „Wahrlich, wir stehen bei unseren Gesandten und denen, die gläubig sind, in dieser Welt und am Tage, da die Zeugen erstehen" (40 v. 54); dann (21 v. 105): „Und wahrlich, wir haben es im Psalter geschrieben nach der Ermahnung: dass die Welt von meinen rechtschaffenen Dienern in Besitz genommen wird"; das sind natürlich der Mahdī und seine Scharen. Alle diese Verse und noch viele andere sollen, wie man sieht, in einer sehr bei den Haaren herbeigeholten Weise auf die *radschᶜa*, auf die Wiederkehr des verborgenen Imam, auf seinen Vernichtungskampf gegen die Ungerechtigkeit, zunächst gegen die Vergewaltigung der Rechte der ᶜAliden hinweisen (Ḳ. 96, 230 [zu 7 v. 171], 288, 334, 542, 586, 690). „Und wenn wir die Strafe auf eine berechnete Frist (*ummatin maᶜdūdatin*) hinausschieben, so sprechen sie: Was hält sie zurück?" (11 v. 11) dieser Vers wird als Hinweis auf die 300 Genossen gedeutet, die den Imam bei seiner Rückkehr unterstützen, indem das Wort *umma*, das hier ein Zeitmass ausdrückt, in seiner gewöhnlichen Bedeutung: als Gemeinde, Volk, also „gezähltes Volk" erklärt wird (Ḳ. 298). Hingegen wird die gegen jene gerichtete Drohung, „die nicht glauben an das Letzte,

deren Herzen leugnerisch und die hoffärtig sind" (16 v. 23), auf die Leugner der *radschᶜa* bezogen: *al-āchira* (τὸ ἔσχατον), überträgt die schīᶜitische Exegese auf das Wiedererscheinen des Mahdī am Ende der Zeiten (Ḳ. 388), wie auch der ganze eschatologische Apparat für ihn in Anspruch genommen wird. Er sei sogar der „Herr der Welt" (rabbihā 39 v. 69) „in dessen Licht die Welt erstrahlt" (Ḳ. 581).

Aber damit ist es noch nicht genug. Der Koran deute auch auf jene Pseudo-Imame hin, die von Zeit zu Zeit als Mahdī's auftreten mit dem Anspruch, die Verheissungen Gottes zu erfüllen: „Und am Tag der Auferstehung wirst du jene, die wider Allah gelogen haben, erblicken, ihre Gesichter geschwärzt. Ist denn in der Hölle kein Aufenthaltsort für die Hoffärtigen"? (39 v. 61). Der Imam Abū Dschaᶜfar sagt: „Dies geht auf solche, die als Imame auftreten und es in Wahrheit nicht sind; selbst wenn sie ᶜAlīden aus fāṭimidischer Linie wären" (Ḳ. 574). Ein deutlicher Hinweis auf den Begründer des schīᶜitischen Reiches der Fāṭimiden, Vergegenwärtiger der Imamtheorie der Ismāᶜīlijja, die die Kontinuität des schīᶜitischen Imamgedankens vom sechsten Imam ab in einer anderen Prätendentenreihe darstellen als es die Zwölfer-Imamiten lehren. Diese Schicht des schīᶜitischen Islams hat übrigens auch eine eigene Tendenzexegese des Korans gepflegt, die sich teils in der allegorischen Auslegung [1]) des Gesetzes und der heiligen Texte nach Art der „Lauteren" (oben S. 186 ff.), teils in der Anwendung der Korantexte zu gunsten ihrer eigenen Imamtheorie betätigt [2]). Und auch die Schicht der übertreibenden Schīᶜiten, die ihre Imamtheorie — bereits in der frühesten Entwicklungsphase der schīᶜitischen Parteibildung —

---

1) Mit dem *ta'wīl* scheint ihnen bereits die frühe Schīᶜitensekte der *Kejsānijja* vorangegangen zu sein; wir besitzen jedoch kein Beispiel für die von derselben angewandten Art und Richtung der allegorischen Auslegung (*Schahrastānī* ed. Cureton 109, 10. Van Vloten, *Recherches sur la domination arabe* 42).

2) Vgl. *Streitschrift des Ġazālī* 50 ff. Texte S. 12 ff. Eine Probe bāṭinitischer Koranexegese (zu Sure 11) bei *Griffini ZDMG* LXIX 88.

mit der Seelenwanderungsidee (tanāsuch) verband, hat diesen Gedanken in den Korantext 82 v. 8 hineingetragen [1]).

Endlich hat auch die ursprünglich im Schīᶜitentum (Schejchī-Gruppe) wurzelnde Bābī-Sekte eine tendentiöse Koranexegese im Sinne ihrer sektiererischen Bestrebungen geschaffen. Den Anfang damit machte der Stifter selbst in seinen weitschweifigen Kommentaren zu einzelnen Suren [2]), wobei er anfänglich, gleichwie seine schīᶜitischen Vorgänger [3]), freilich in noch schwärmerischerem Tone als diese, den kommentierten Texten die Imamverehrung als zentrale Idee unterlegt und immer mehr mit seinen gnostischen Lehren verknüpft. Und nachdem das Bābītum in seiner späteren Entwicklung auch formell vom abrogierten Islam [4]) sich loslöst, holen seine Lehrer die Argumente ihrer Theorien noch immer gern aus dem von ihnen wohl überwundenen, in ihrem eigenen Sinne zurechtgelegten *Furḳān*. Die durch ihre beiden, einander bekämpfenden Schattierungen (Behā'ī und Ezelī) hervorgebrachte Litteratur überströmt von Zitaten aus dem Koran, die auf Ereignisse in der Geschichte ihrer Sekte bezogen werden. Allen diesen Tendenzen sollte der Koran als Grundtext dienen: *ubi quaerit invenitque sua dogmata quisque.*

Dies ist was wir sektiererische Tendenzexegese nennen. Nöldeke charakterisiert sie nicht mit Unrecht als „elendes Gewebe von Lügen und Dummheiten" [5]). Ihre historische Berücksichtigung ist jedoch für die volle Kenntnis der religiösen Strömungen im Islam nicht zu umgehen.

---

1) *Aghānī* VIII 33, 21.

2) Verzeichnet und besprochen von E. G. Browne im Journ. Roy. As. Soc. 1892, 261—268; 637—648.

3) Er zitiert ausser schīᶜitischen Ḥadīthen das Tafsīr des *Ḳummī*, bei Browne l. c. 640, 17.

4) Vgl. die wichtige Stelle in *Mīrzā Dschānī*, Kitāb Nuḳṭat al-Ḳāf (Gibb Series) 150—152.

5) *Geschichte des Korans*[1] XXIX.

DER ISLAMISCHE MODERNISMUS UND SEINE KORANAUSLEGUNG.

1.

Von verschiedenen (historischen, religionswissenschaftlichen, politischen, soziologischen) Gesichtspunkten aus bildet seit langer Zeit Gegenstand der Erwägung die Frage: ob der Islam einer Gesellschaft, deren sittliches Leben sich unter der Herrschaft seiner Weltanschauung gestaltet hat, nicht hindernd im Wege stehe in der Betätigung der Aufgabe, in die Forderungen eines fortschreitenden kulturellen und sozialen Lebens einzugehen, und sich dessen Bestrebungen und Einrichtungen anzupassen; mit anderen Worten: ob Islam und modernes Kulturleben nicht diametrale, unausgleichbare Gegensätze sind [1]?

Ohne hier auf eine Kennzeichnung der Oberflächlichkeit der Fragestellung einzugehen, darf auf die Tatsache hingewiesen werden, dass die vielerseits beliebte verneinende Beantwortung der Frage in verschiedenen Kreisen der Islamwelt, in theoretischer und praktischer Richtung, ihre Widerlegung gefunden hat.

Wegen ihrer ernsten und energischen Stellungnahme verdient besondere Hervorhebung eine seit mehreren Jahrzehnten in einem erlesenen, sich fortschreitend ausbreitenden Kreise

---

1) Vgl. C. H. Becker, *Der Islam als Weltanschauung in Vergangenheit u. Gegenwart* (Nr. 12 der Wissenschaftl. Vorträge gehalten in Warschau 1916/7; Berlin 1918; 217 ff.).

indischer Muslime hervorgetretene Bewegung [1]. Die Führer und Anhänger derselben lehren und betätigen nicht allein die Möglichkeit der Ausgleichung jener vermeintlichen Gegensätze: sie sind weiter gegangen, indem sie, freilich durch einseitigen apologetischen Eifer hingerissen, die Grundsätze des Islams als den berufenen Hort des geistigen und sozialen Fortschrittes darstellen, der diesem nicht nur nicht hindernd im Wege stehe, sondern ihn vermöge seiner Anlage und Bestimmung entschieden fördere. Nur infolge Misverständnisses und unrichtiger Interpretation seiner späteren Lehrer sei der Islam dieser Bestimmung entfremdet worden; nur Fälschung des Islams habe das seinem Begriffe widersprechende Vorurteil seiner Inkompatibilität mit den Forderungen moderner Kultur verursacht. Man habe in Dinge von bloss relativer, zeitlicher Bedeutung absoluten definitiven Wert gelegt; Bestimmungen, die durch das Bedürfnis und die Verhältnisse der Zeit ihrer Entstehung bedingt waren, mit dem Anspruch auf fortdauernde unabänderliche Geltung ausgerüstet. Dadurch sei das Leben im Islam erstarrt und für den fremden Beschauer der Aberglaube hervorgerufen worden, dass die Voraussetzung einer Perfektibilität des Islams etwa der Forderung der Quadratur des Zirkels ähnlich sei. Wird das Relative und Zeitliche im Islam — und dazu gehört alles nicht dem Gebiete des Glaubens und der Ethik, sondern dem der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und juridischen Einrichtungen, sowie auch der wissenschaftlichen Erkenntnisse Angehörende — als solches erfasst, so wird er auch den durch die geänderten Zeitverhältnisse und Berührungen erforderten gesellschaftlichen Gestaltungen, der Wirksamkeit der Resultate wissenschaftlicher Forschung niemals hemmend in den Weg treten. Der Islam sei zumal nicht Gegner des wissenschaftlichen Fortschrittes. Damit käme er in Widerspruch mit dem Geiste seines Stifters. „Muhammed habe die Vernunfttätigkeit als die höchste

---

1) Vgl. ihre Beurteilung von Nöldeke in The Academy vom 2 Juni 1873.

und edelste Funktion des menschlichen Geistes geweiht. Nur unsere Schulgelehrten und ihre sklavischen Nachbeter haben ihre Bewährung als Sünde und Verfehlung erklärt" [1]). „Die Huldigung des arabischen Propheten an Kenntniss und Wissenschaft unterscheidet ihn von allen anderen Lehrern und bringt ihn in enge Verwandtschaft mit der modernen Gedankenwelt" (l. c. 331). „Die Vereinbarkeit des Systems Muhammeds mit jeder Stufe des Fortschrittes zeigt die Weisheit seines Stifters" (l. c. 198).

Man ersieht schon aus diesen Zitaten, die dem Werke des indischen Rechtsgelehrten, *Sejjid Ameer ᶜAlī,* eines der hervorragendesten und wirksamsten Leiter der islamischen Kulturbestrebung in Indien entnommen sind („The Spirit of Islam or the Life and Teachings of Mohammed" Calcutta 1902), dass in demselben starke apologetische Tendenz vorherrscht: der Gesichtspunkt, dass der Islam dem Fortschritt nicht nur nicht feindlich gegenüberstehe, sondern dass er ihm günstiger gestimmt sei, als jede andere historische Religionsform. Die Erfassung des ursprünglichen, von allem Relativen und Temporären befreiten Begriffes des Islams, der Religion Muhammeds und der Lehren seiner unmittelbaren, den wahren Geist des Stifters in seiner Reinheit treu dolmetschenden Gefährten fordere die kräftigste Bejahung fortschritlicher Gestaltungen in der Gesellschaft, die theoretische Anerkennung und die praktische Betätigung der Errungenschaften der Wissenschaft, sowie die Mitarbeit an denselben. Wir können die Konsequenzen dieser Betrachtungsweise am besten verständlich machen, wenn wir statt in einer Paraphrasierung derselben fortzufahren, dieselbe an den eigenen Worten des Ameer Ali selbst veranschaulichen, die ich seinem soeben erwähnten Werke „Der Geist des Islams", einem der vielen, die er und seine Gesinnungsgenossen dem Erweise der religiösen Berechtigung ihrer Bestrebung gewidmet haben, entnehme:

---

1) Ameer Ali, *The Spirit of Islam* 162.

„Unter allen Religionen — sagt er — die das Gewissen der Menschheit geleitet haben, ist es allein der Islam Muhammeds, der beide Auffassungen vereinigt, die in verschiedenen Zeitaltern die Motive menschlichen Verhaltens bestimmt haben: das Bewusstsein der Menschenwürde, das in der antiken Philosophie vorherrschend ist, und das Bewusstsein menschlicher Sündhaftigkeit, das den Apologeten des Christentums so wertvoll ist" (l. c. 152).

Ferner:

„Wo der Islam seinen Weg zu bildungsfähigen und fortschrittlichen Nationen gefunden hat, hat er sich stets im Einklang mit den fortschrittlichen Bestrebungen bewährt, hat er immer fördernd zur Seite der Zivilisation gestanden und hat er die Religion idealisiert" (l. c. 158).

„Die wundervolle Anpassungsfähigkeit der islamischen Vorschriften an alle Zeitalter und alle Nationen; ihre volle Übereinstimmung mit dem Licht der Vernunft; die Abwesenheit von geheimnisvollen Lehren, die den Schatten sentimentaler Unwissenheit auf die ersten Erkenntnisse werfen könnten, die der menschlichen Brust eingepflanzt sind: — alles dies beweist, dass der Islam die letzte Entwicklung der religiösen Anlage unseres Wesens darstellt. Jene, die die geschichtliche Bedeutung einiger seiner Vorschriften verkennen, sind der Ansicht, dass ihre scheinbare Härte oder Unfähigkeit sich den Denkweisen der neueren Zeit anzupassen, ihn von jedem Anspruch auf Universalität ausschliessen. Jedoch auch ein kurzer Einblick in die historische Bedeutung von Gesetzen und Vorschriften, ein wenig mehr Billigkeit in der Prüfung der Tatsachen, würde bald den zeitlichen Charakter von Regeln hervortreten lassen, die nur schwer mit den Forderungen und Wünschen moderner Zeit in Einklang gebracht werden könnten" (l.c. 153).

„Ein christlicher Prediger hat den grossen Unterschied zwischen Religion und Theologie kräftig betont und die Übel dargestellt, die in seiner Kirche durch die Verwechslung dieser beiden Sphären hervorgerufen wurden. Dasselbe gilt auch für den Islam. Die religiöse Übung hat vor dem professionellen Blendwerk den Platz geräumt; Zeremonientum hat die Stelle ernsten und frommen Tuns eingenommen, die des Wohltuns an der Menschheit um des Wohltuns willen und aus Liebe zu Gott. Ausgestorben ist die Begeisterung; Hingabe an Gott und seinen Propheten sind zu bedeutungslosen Worten geworden.... Die Muslime unserer Tage sind unwissend des Geistes in ihrer hoffnungslosen Liebe für den Buchstaben. Statt dem von dem Meister gepredigten Ideal nachzuleben; statt sich zu bestreben, in guten Werken hervorzuragen.... statt Gott zu lieben und um seiner Liebe willen seine

Geschöpfe zu lieben, haben sie sich zu Sklaven des Opportunismus und äusserlicher Observanz gemacht. Es war ja natürlich, dass die ersten Schüler in ihrer Hochachtung und Bewunderung des Meisters seine regelmässige Lebensart stereotypierten und die vorübergehenden Ereignisse eines vielfarbigen Lebenslaufes krystallisierten, ihren Herzen Verordnungen, Regeln und Normen einprägten, die mit Rücksicht auf die täglichen Erfordernisse einer kindlichen Gesellschaft ausgesprochen wurden. Jedoch vorauszusetzen, dass der grösste Reformer, den die Welt je hervorgebracht, der grösste Verkündiger der Souveränität der Vernunft, der Mann der verkündigt hat, dass das Weltall durch Gesetz und Ordnung regiert und geleitet wird und dass das Gesetz der Natur fortschreitende Entwicklung ist — dass dieser Mann je daran denken konnte, dass durch die vorübergehenden Erfordernisse eines halb-zivilisierten Volkes hervorgerufene Verordnungen bis ans Ende der Welt unveränderlich bleiben sollen: — dies hiesse ein Unrecht an dem Propheten des Islams begehen".

„Niemand als er selbst hatte eine schärfere Auffassung von den Notwendigkeiten dieser in Fortschritt begriffenen Welt mit ihren ewig veränderlichen sozialen und moralischen Erscheinungen, von der Wahrscheinlichkeit dessen, dass die ihm gewährten Offenbarungen nicht alle möglichen Wechselfälle decken..... Der grosse Lehrer, der erfüllt war vom Bewusstsein der Erfordernisse seiner eigenen Zeit und der Bedürfnisse des Volkes, auf das er zu wirken hatte, — eines in den Pfuhl sozialer und moralischer Verzweiflung versunkenen Volkes — erfasste und, man kann sagen, verkündete voraus infolge seiner scharfen Einsicht und seines weiten Blickes, dass eine Zeit kommen werde, in der die gelegenheitlichen und zeitlichen Regelungen von den bleibenden und allgemeinen unterschieden werden müssten. „Ihr lebet — sagte er — in einer Zeit, in der jeder dem Verderben verfällt, der einen zehnten Teil von dem unterlässt, was verordnet wurde; aber es kommt dereinst die Zeit, in der jeder, der nur einen zehnten Teil davon erfüllt, selig wird" [1]). Also: „an dem Unheil, das die muslimischen Nationen betroffen hat, hat nicht die Lehre des Meisters die Schuld. Nie hat eine Religion mehr Gewähr für Entwickelung geleistet, kein Glaube war je reiner und mehr im Einklang mit den fortschrittlichen Forderungen der Menschheit" (l. c. 160—162).

* * *

Es kann nicht befremden, dass die apologetische Tendenz

---

1) Ḥadīthzitat aus Tirmiḏī.

der indisch-islamischen Bewegung in ihrer theoretischen Begründung nicht wenig unkritische, in historischer Beziehung haltlose Momente mit sich führt.

Indem Ameer Ali für die Bestrebungen, die seine Schule vertritt, Anhaltspunkte in der alten Geschichte des Islams aufweisen will, konstruiert er z. B. in Medina ein liberales wissenschaftliches Zentrum, wo ᶜAlī und ᶜAbbās, später auch die Imame eine, der um sich greifenden Beschränktheit entgegenwirkende freie Auffassung pflegen und lehren. Hier hätten auch manche der aus Byzanz ausgetriebenen Philosophen eine Zufluchtstätte gefunden (l. c. 334—5).

Diese unhistorische Konstruktion ist wohl durch die im Schīᶜitentum verbreitete Auffassung hervorgerufen worden, die ᶜAlī und die Imame mit den Anfängen der muᶜtazilitischen Bewegung in Verbindung setzt, sogar ᶜAlī als ihren Begründer feiert [1]). Die indisch-islamischen Modernisten geben sich mit Vorliebe die Bezeichnung als *neuer Muᶜtazila*. In ihnen seien die Ziele und Bestrebungen dieser freisinnigen islamischen Partei, in deren Kontinuität sie stehen, zu neuem Leben erwacht. Es liegt nun in der Natur der Sache, dass sie aus ihren eigenen Lehren manches in das System jener alten Schule hineindeuten, woran diese noch nicht denken konnte. Dazu gehört der moderne Gedanke der historischen *Evolution der göttlichen Gesetzgebung*. „Sie (die Muᶜtazila) bekennt sich ferner dazu, dass es in bezug auf menschliche Handlungen kein *ewiges* Gesetz gebe; dass die göttlichen Verordnungen, die das Verhalten der Menschen regeln, das Resultat von Wachstum und Entwicklung sind; dass Gott seine Gebote und Verbote im Sinne eines stufenweise sich entfaltenden Gesetzes verordnet hat." „Sie (die Muᶜtaziliten) vertreten die Lehre der *Evolution* hinsichtlich aller Gesetze, welche die gegenseitigen Beziehungen der Menschen zu einan-

1) *ZDMG* LIII 382. Auch die Abhandlungen der „Lauteren" von Baṣra wollten einige einem ᶜalidischen Imam zuschreiben; ibid. XIII 39, 1.

der regeln, als Ergebnisse eines unaufhörlichen Entwicklungsprozesses" (l. c. 386—390) [1]).

Der *Evolutions*-gedanke ist freilich niemals in den Ideenkreis der Mu^ctaziliten eingeflossen; er wird jedoch durch die indischen Reformatoren in *ihre* Islamtheorie als rechtfertigendes Prinzip für ihre Forderung der Anpassung der Gesetze an das Bedürfnis der Zeit und für die Ablehnung einer ewigen Geltung beanspruchenden, unveränderlichen kanonischen Gesetzgebung eingeführt.

Gegenüber dem Ḥadīth, als der Quelle der Institutionen, deren Verewigung das Hindernis freier Entwicklung sei, nehmen sie eine völlig unabhängige Stellung ein. Als massgebende Kundgebung darf gewiss eine Erklärung jenes Mannes gelten, den wir unter den Wortführern des indisch-islamischen Modernismus zugleich als den gewiegtesten Kenner der traditionellen Wissenschaft und ihres Geistes betrachten können. Dieser hat eine eigene gelehrte Schrift verfasst zum Erweis seiner These, dass Muhammed das im alten Arabertum herrschende Institut der Sklaverei (*al-riḳḳijja*) abgeschafft habe, dass demnach der Prophet des Islams der früheste Vorkämpfer der Aufhebung jener barbarischen gesellschaftlichen Einrichtung sei. Eine dieser Auffassung entgegenstehende Erklärung und Anwendung bezüglicher Koranstellen erklärt er als exegetisches Misverständnis. Auch historische Daten aus den ersten Kriegen des jungen Islams deutet er im Sinne seiner Auffassung von der Stellung des alten Islams zur Sklavenfrage. Natürlich steht derselben nicht nur die gesamte Fiḳh-Litteratur gegenüber, sondern ein grosses Ḥadīth-Material, einschliesslich vieler Einzelheiten aus der überlieferten Lebensbeschreibung des Propheten (*sīra*) und dem Vorgehen der ersten Chalifen, welche die Anerkennung des Sklavenwesens als zu Recht bestehender gesellschaftlicher Einrichtung im

1) Dasselbe lehrt Ameer Ali in seinem in der Sammlung *Religions ancient and modern* (London, Archibald Constable & Co., 1906) erschienenen kurzen Kompendium: *Islam* 78.

alten Islam voraussetzen. Diese Gegenargumente räumt er mit der Erklärung aus dem Weg, dass der Inhalt der angeführten Texte in historischer Beziehung nicht glaubwürdiger sei, als die Erzählungen der Tausend und einen Nacht oder als die Geschichten von Ḥātim al-Ṭā'ī. „Wenn wir die in jenen Büchern enthaltenen Nachrichten als Grundlagen für religiöse Fragen betrachten wollten, so würde der Islam — Gott behüte davor — dem Kinderspiel oder den Fabeln über Dämonenspuk gleichwertig sein.... Zweifellos haben die Überlieferer (al-muḥaddithūn) das ehrliche Bestreben betätigt, die Ḥadīthe zu sammeln und zu prüfen. Jedoch nichtsdestoweniger gewinnt man aus den in den Ḥadīth-Werken — die des Buchārī und Muslim nicht ausgenommen — enthaltenen Überlieferungen nur zweifelhafte Meinungen (ẓann). Wie steht es nun gar um die biographischen und geschichtlichen Werke, mit ihren Nachrichten von fragwürdiger Tatsächlichkeit! Wenn wir die religiösen Gesetze aus solchen Quellen herleiten wollten, so würden wir dem Beispiel der Inder folgen, die das Mahabharata ihren heiligen Schriften angereiht haben" [1]).

Von vornherein entschlossen, die Authentie jener Teile der Gesetzquellen abzulehnen, die der Erstarrung sozialer und gesetzlicher Einrichtungen als Stütze dienen könnten — ein Axiom der indisch-islamischen Reform von ihrem Beginn bis zu ihrer neuesten Entwicklungsperiode [2]) — lieben sie es dennoch, sich auf Ḥadīth zu berufen, wenn aus demselben ein ihren eigenen Bestrebungen günstig scheinender Gedanke herausgelesen werden kann [3]). Auch sonst ist ihre Betrachtung der Entwicklung des gesetzlichen Wesens im Islam in kleineren

1) Sir Sejjid Ahmed Chān Bahādur *Tabrijat al-islām ʿan schejn al-ama wal-ghulām* (Aligarh 1895) 58.

2) Ich verzeichne bloss Moulavi Cheragh Ali's *The proposed political legal and social reforms in the Ottoman Empire and other Mohammedan States* (Bombay 1883) XIX und 147 als eine ältere und S. Khuda Bukhsh's *Essays Indian and Islamic* (London 1912) 289 als eine der neuesten Kundgebungen. Vgl. über letztere C. H. Becker in Der Islam III 198.

3) *The Spirit of Islam* 333. — Echtheit der pseudoʿalidischen Produkte 334.

Einzelheiten [1]) unkritisch und im Widerspruch mit den historischen Tatsachen.

Ebenso wie an die Berechtigung des Ḥadīth wird in diesen Kreisen auch an einen anderen Grundpfeiler des Baues der Orthodoxie die Axt angelegt. Sie erkennen dem *idschmāᶜ*, auf das sich die Konservativen zur Rechtfertigung von veralteten Bräuchen und Einrichtungen berufen, eine normierende Geltung für alle Zeiten nicht zu. Seine blinde Anerkennung kennzeichnen sie als Nachbeterei (*taḳlīd*), die auch von orthodoxen Autoritäten strenge verpönt wird [2]). Sie verwerfen als apokryph die Ḥadīthe, auf die die orthodoxe Lehre von der Unfehlbarkeit des consensus gestützt wird. Keinesfalls dürfe aber diesen Texten die Deutung und Anwendung gegeben werden, die man aus denselben zu folgern pflegt. Dadurch — sagen sie — würde ja für den Islam neben dem Propheten ein zweiter, unbefugter Gesetzgeber eingesetzt werden. Ahmed Chān Bahādur tritt den Beweis dafür an, dass selbst die ersten Chalifen und andere Gefährten von Verfügungen des Propheten zuweilen keine Kenntnis hatten und dass sich dadurch Misbräuche einschlichen, die sich dann unter der Flagge des idschmāᶜ festsetzen konnten. „Im Verlauf von 1250 Jahren [3]) hat freilich niemand die Untersuchung, die wir hiedurch einleiten, unternommen und ich zweifle nicht, dass man mich der „Zerreissung des consensus ecclesiae" (*charḳ i. al-umma*) bezichtigen werde. Jedoch gilt es als theologische These, dass ein neues idschmāᶜ ein älteres aufheben könne. Zu dem letzteren könne man aber nicht anders gelangen, als dass jemand die Bahn breche. So möge man darüber nicht staunen, dass ich als erster erscheine, der dem ersten idschmāᶜ entgegentritt und sich an die Spitze dessen stellt, was dereinst zum neuen idschmāᶜ sich gestaltet, das den früheren aufheben wird.

---

1) *Ibid.* 404—406 über die maḏāhib. — 406 Ahmed ibn Ḥanbal im Kerker gestorben.

2) S. *Streitschrift des Ġazālī* (Einleitung 1).

3) Dies das Hidschra-Datum der Abhandlung (1834/5 Chr.).

Dadurch wird der trügerische Makel entfernt werden, den wir dem Antlitz des Islams versetzt hatten [1]). O muslimische Brüder! was ihr in eueren Herzen an (unrichtigen) Glaubensvorstellungen traget, ist, wie dies auch in anderen Glaubensbekenntnissen der Fall ist, die Folge der Beschränktheit euerer Kenntnisse. Jedoch ist die Zeit dieser Beschränkung längst vorüber. Wir leben in einer Zeit, in der alles vorwärts schreitet und die Kenntnisse sich erweitern. Es wird dereinst eine Zeit kommen, in der ihr meine Worte ebenso als wahr anerkennen werdet, wie sie euch heute noch befremden .... Auch jetzt ist die Schönheit des Islams in eueren Herzen gefestigt, ohne dass ihr das wahre Wesen desselben kennet; aber in Zukunft wird die Schönheit des Islams in eueren Herzen in einem die Vergangenheit tausendfach überragenden Masse sich befestigen. Dann erst werdet ihr ihn innerlich bekennen".... [2]).

* *
*

Es sind in neuerer Zeit innerhalb des indischen Islams verschiedentlich Zeichen dafür hervorgetreten, dass sich in diesen Kreisen selbst eine kritische Betrachtung des Korantextes Bahn bricht. Im Jahre 1911 hat *Mirza Abu-l-Faḍl* in Allāhābād den Korantext mit englischer Übersetzung in chronologischer Anordnung herausgegeben; ein grosser Schritt zur objektiven und unabhängigen Betrachtungsweise des Offenrungsbuches [3]).

In den Kreis unserer Betrachtung gehört jedoch vorzugsweise die Richtung, in der die modernistischen Anschauungen an der Interpretation der heiligen Grundurkunde des Islams, deren Unantastbarkeit auch von der neuen Schule festgehalten werden muss, zum Ausdruck kommen. Der hier bereits wiederholt genannte, und als der theologische Vorkämpfer der modernen Bewegung gefeierte Mann, *Sir Sejjid Ahmed Chān*

1) Er denkt hier im besondern an das Sklavenwesen (s. oben S. 316).
2) Die oben S. 317, Anm. 1 angeführte Schrift 60.
3) Vgl. *The Moslem World* II 82—84.

Bahādur (geb. 1817, gest. 1898), der in Aligarh (1875) einen Krystallisationspunkt dieser Bestrebungen schuf, hat der Sammlung seiner der Begründung der neuen Islamanschauung dienenden Werke (*Taṣānīf Aḥmadijja*) auch ein umfassendes Tafsīr einverleibt. Die Tendenz seiner Koranauslegung hat uns soeben sein Bestreben gezeigt, in einer speziellen Studie das Prinzip des Abolitionismus am Koran nachzuweisen. Sein grosses Tafsīrwerk ist, weil auf populäre Wirkung berechnet, in der Vernakularsprache der indischen Muhammedaner, im *Urdu* abgefasst und daher meinem Verständnis leider unzugänglich. Ich werde mich demnach begnügen müssen, diesem Mangel durch die Würdigung eines mir besser zugänglichen modernen, in arabischer Sprache abgefassten Tafsīrwerkes abzuhelfen, welches geeignet ist, die exegetischen Wirkungen der jüngsten theologischen Islambewegung zu veranschaulichen.



Die Bestrebung, die Lebensfähigkeit des Islams inmitten der Kulturströmungen der neuen Zeit durch eine Reform der durch eine starre Orthodoxie festgebannten Zustände zu bewirken, hat sich auch auf einem anderen Gebiete der islamischen Welt kundgegeben: in Ägypten. Wir könnten nicht sichere Antwort auf die Frage geben: ob es die aus Indien ausgehenden Impulse waren, als deren Wirkung die ägyptischen Bestrebungen zu betrachten sind. Für eine negative Beantwortung dieser Frage wäre der Umstand massgebend, dass in den literarischen Kundgebungen der Ägypter eine Anknüpfung an die indische Bewegung nicht zu bemerken ist; sie lassen sich vielmehr von genuin islamischen, orthodoxen Autoritäten früherer Jahrhunderte anregen, bestreben sich wenigstens, sich auf sie als rechtfertigende Instanzen berufen zu können; niemals auf moderne indische Vorgänger und Gesinnungsgenossen.

Es ist auch ein wesentlicher Unterschied im Geiste, in welchem die Reform in den beiden Lagern angestrebt wird. Die indische Neu-Muʿtazila charakterisiert sich selbst als Vertre-

terin einer Kulturbewegung; sie ist aus Erwägungen hervorgegangen, die sich infolge der Berührung der islamischen Kreise mit den sie überwältigenden Europäern aufdrängten. Ihre Reformbestrebung steht unter dem Einflusse europäischer Kultur. Die theologischen Gesichtspunkte sind ihnen Nebensache, mit der sie sich bequem abfinden und die sie in leichtgeschürzter, wenig skrupulöser Weise behandeln. Die ägyptische Bewegung steht hingegen im Zeichen der Theologie. Sie leitet ihre reformatorische Forderung, unabhängig von jeder fremden Beeinflussung, von theologischen Erwägungen ab; sie dringt auf die Abstellung von Misbräuchen nicht so sehr aus dem Grunde, dass sie kulturfeindlich sind und in unsere Zeit nicht passen, als vielmehr, weil sie islamfeindlich seien und dem Sinne des Korans und der authentischen Tradition zuwiderlaufen. Misbräuche, die sich auf angebliche Ḥadīthe gründen, werden mit Mitteln der die Methode der islamischen Wissenschaft befolgenden Ḥadīthkritik bekämpft; diese liefert zumeist das Rüstzeug für den Kampf gegen die herrschenden religiösen Zustände, die die Führer dieser Bewegung als das Erbübel brandmarken, das den Verfall des Islams verschuldet.

Dabei legen sie anderseits Gewicht darauf, den individuellen Charakter als Muslime und Orientalen zu wahren und verschmähen die leichtsinnige und prinzipienlose Nachäfferei europäischer Art, vor deren Nachteilen und Schäden sie ihre Glaubensgenossen warnen. Sie bestreben sich sogar immerfort, den arabischen Grundcharakter des Islams nachdrücklich zu betonen und wollen alles heilsame, mit ihrer theologischen Theorie vereinbarliche der orientalischen Eigentümlichkeiten aufrechterhalten. Darum können wir aber ihre Richtung nicht, wie dies vor kurzem geschehen ist, eine Vermittlungstheologie nennen. Dafür ist sie allen Misbräuchen gegenüber zu radikal. Man könnte sie vielmehr richtiger als Kultur-Wahhābismus charakterisieren.

Als ersten Erreger dieser Bestrebungen kann man den

Afghanen *Sejjid Dschemāl al-dīn* (1839—1897) betrachten, zugleich Schöpfer der als Panislamismus bekannten Strömung. Er war ein energischer Bekämpfer der herrschenden Theologie und ihrer Vertreter und ein redegewandter Herold der theologischen Erneuerung des Islams an Haupt und Gliedern. Man kann sich über die wechselvollen Lebensschicksale und Kämpfe dieses ungewöhnlichen Agitators, dessen Verkehr ich selbst in Kairo in den Anfängen seiner Tätigkeit (1873/4) und ein Jahrzehnt nachher während seines Aufenthalts in Paris geniessen durfte, aus einem der interessantesten Bücher Prof. E. G. Browne's in objektiver Weise unterrichten [1]). Da seine Bestrebung, den Islam von fremder Beeinflussung zu befreien, sich vorwiegend in politischer Richtung betätigte, ist die religiös-theologische Note seines Gedankenwerkes in der grossen Öffentlichkeit nicht recht hörbar geworden. Seine theologische Reformlehre, die er im Kreise einiger, ihn schwärmerisch verehrender Jünger verkündete, ist unter diesen von seinem Schüler und einstigen Exilgenossen *Muhammed ᶜAbduh* [2]) aufgenommen worden. Dieser väterlicherseits einer turkomanischen Familie, mütterlicherseits dem arabischen Geschlechte der ᶜAdī entstammende Mann (geb. 1849 in Maḥallat Naṣr, einem Örtchen der Mudīrijja Buḥajra, Unterägypten) geriet als Azharschüler in die Nähe des von den Azharleuten angefeindeten Dschemāl al-dīn, der aus Stambul, wo er durch seine Vorträge Aufsehen erregt hatte, fortgehetzt, 1869 nach Kairo gekommen war. Inzwischen erlangte ᶜAbduh 1877 die venia docendi an der Azharmoschee, wurde jahrs nachher zum Lehrer der Geschichte am *Dār al-ᶜulūm* (école normale) in Kairo ernannt, jedoch bereits ein Jahr darauf (1879) abgesetzt und auf Betrieb der englischen Behörden mit Dschemāl al-dīn, dem er sich als gelehriger Schüler angeschlossen hatte, in die Ver-

---

1) *The Persian Revolution of 1905—1909* (Cambridge, University Press 1910). Vgl. auch *Enzyklop. des Islam* I 1052 ff.

2) Über seine schriftstellerische und soziale Tätigkeit s. M. Horten in *Beiträge zur Kenntnis des Orients* (herausgeg. v. H. Grothe) XIII 83—114, XIV 74—128.

bannung gesandt. Während ihres Exils in Europa setzten Lehrer und Schüler ihre agitatorische Tätigkeit mit publizistischen Mitteln fort, die sich die Befreiung der islamischen Völker von aller Fremdherrschaft, und zugleich aus eigener Kraft zu erstrebende Renaissance des Islams zum Ziel setzten. Der Islam verfüge, ohne Nachäfferei der europäischen Kultur, über die geistigen Mittel, sich zu verjüngen und mit jeder anderen Religion in Konkurrenz zu treten. Freilich schöpften sie dies Bewusstsein wieder zumeist aus Erfahrungen, die ihnen ihr europäischer Verkehr bot, dem sie sich in ausgiebiger Weise hingaben. Bekannt ist die seiner Zeit (1883) viel bemerkte Polemik Dschemāl al-dīn's mit Ernest Renan in den Spalten des *Journal des Débats*. Sie hatte von seiten des ersteren eine Ehrenrettung des Islams und seiner Kulturfähigkeit gegen die gegenteilige Überzeugung des französischen Akademikers zum Zweck. ᶜAbduh selbst betätigte sich im Verein mit seinem Lehrer als Herausgeber einer im Jahre 1884 in Paris herausgegebenen periodischen Schrift *„al-ᶜUrwat al-wuthḳā"* („Le lien indissoluble"), die trotz äusserer Hindernisse berufen war, ihre auf die Emanzipation der islamischen Völker von fremder Vergewaltigung und Bevormundung abzielenden politischen Ideen im islamischen Orient zu verbreiten.

Nach Ägypten wieder zugelassen, errangen ihm sein Talent und seine theologische Gelehrsamkeit hohe Geltung in der islamischen Hierarchie. Er wurde wieder Azhar-Professor, bald Rektor dieser Schule und Muftī der Nilländer, als solcher Vertreter der höchsten Würde im öffentlichen religiösen Leben, als deren Inhaber ihn 1905 im Alter von 58 Jahren in Alexandrien der Tod ereilte.

Dieser Schüler Dschemāl al-dīn's ist als der eigentliche Schöpfer des von Ägypten ausgehenden islamischen Modernismus zu betrachten. Zur theologischen Begründung und Verbreitung seiner Lehre gaben ihm reichliche Gelegenheit die in der Azhar-Schule, diesem Brennpunkt der durch ihn bekämpften Zustände, gehaltenen Vorträge, sowie die in intimem

Verkehr mit gelehrigen Anhängern gepflogenen Unterredungen über Fragen der islamischen Lehre und des islamischen Lebens. Die Azhar-Vorträge hatten zumeist zum Gegenstand eine fortlaufende Interpretation des Korans, den er als Unterlage für die Entwicklung seiner Gedanken benutzte. Man kann aber leicht ahnen, wie sich der Ingrimm einer gedankenträgen Orthodoxie und ihrer Organe in öffentlichen Angriffen und schleichenden Intrigen gegen die aus dem Hochsitz des Grossmufti sich kundgebenden Reformlehren und gegen die Person und Ehre dieses Mannes selbst in Bewegung setzte. Eine ganze Literatur von Paskwillen und Schmähschriften gibt litterarisches Zeugnis davon. Aber die Lehre ᶜAbduh's erntete auch siegreiche Erfolge in den weitesten Kreisen ernstgesinnter Muslime. Als Sammelpunkt der ᶜAbduhschule dient die seit 1897 erscheinende Monatschrift *al-Manār* (der Leuchtturm)[1]; ihr Redakteur *Muhammed Reschīd Riḍā*, ein aus seiner syrischen Heimat nach Ägypten eingewanderter arabischer Gelehrter, gilt als Dolmetsch der theologischen ᶜAbduh-Schule. Er wurde, nachdem er in Syrien durch die Schule des durch sein den Namen des Sultan ᶜAbdalḥamīd tragendes Werk (Risāla Ḥamīdijja)[2] bekannten Apologeten *Ḥusejn al-Dschisr*[3] hindurchgegangen war und sich in Ägypten niederliess, vertrauter Jünger und Freund des M. ᶜAbduh, den er schon während seines Lebens als den grössten Lehrer des Islams feierte[4]) und dem er nach seinem Tode ein voluminöses litterarisches Denkmal errichtet hat.

---

1) Diese Zeitschrift ist nicht „*a learned review of the ᶜulema's of Cairo*" — wie sie in The Moslem World III 181 charakterisiert wird. Sie dient ja eben wesentlich der *Bekämpfung* der zünftigen ᶜUlemā.

2) Bejrūt 1306 d. H. Ausserdem verfasste er das dogmatische Werk *al-Ḥuṣūn al-Ḥamīdijja li-muḥāfaẓat al-ᶜaḳā'id al-islāmijja* (die ḥamīdischen Festungen zur Beschützung der islamischen Glaubenslehren); erschienen 1323/1905.

3) *Manār* VII 799; IX 69 ff. Vgl. über die Tendenz der Schriften des Ḥ. Dsch. Snouck Hurgronje, *Revue de l'Hist. des Relig.* XXXVII 191; *De Atjehers* II 283 ff.

4) *Manār* IV 82 nennt er ihn „den Weisen des Islams in unserer Zeit und den Imam der Muslime in allen Wüsten und Städten, unseren Herrn, den gros-

Es wäre ein für diese Stelle völlig ungeeignetes Unternehmen, auf das in den letzten Jahren betätigte politische Verhalten der Zeitschrift und ihres Herausgebers einzugehen. Hier haben wir uns vielmehr lediglich mit den zuerst im Manār veröffentlichten, seither auch gesammelt erschienenen Koran-erläuternden Vorlesungen Muhammed ᶜAbduh's [1]) zu beschäftigen. Sie wurden durch Reschīd Riḍā literarisch abgerundet und in einem durch ᶜAbduh gebilligten, nach seinen Anweisungen stellenweise erweiterten Text veröffentlicht [2]). In dieser Form ist das Werk zu einem geschlossenen Tafsīr im Sinne M. ᶜAbduh's vervollständigt worden, das in einem grossen Teil der islamischen Welt, wie das Bedürfnis nach wiederholten Neuauflagen beweist [3]), sich willkommener Verbreitung erfreut. Es stellt die Konzentration der durch Dschemāl al-dīn und M. ᶜAbduh propagierten theologischen Lehre dar.

Wie die indischen Aufklärer, geht auch die ᶜAbduh-Schule von dem Grundsatz aus, dass der Islam eine Weltreligion sei, geeignet für alle Völker, alle Zeiten und alle Kulturverhältnisse [4]). „Unsere Religion fasst nichts in sich, was der modernen Zivilisation, über deren Nutzen alle fortgeschrittenen Völker einig sind, widerstrebe; es seien denn einige Fragen des Zinsengesetzes. „Ich — sagt M. ᶜAbduh — bin bereit die Übereinstimmung des wahren Islams mit allen, von den Franken schon früher erprobten, sowie den übrigen Erfordernissen nachzuweisen, deren die Osmanen für den Fortschritt ihres Reiches bedürfen. Jedoch nur unter der Bedingung, dass ich dabei

---

sen Meister" (ḥakīm al-islām fī hāḏā al-ᶜaṣr wa-imām al-muslimīn fī kulli bādija wa miṣr, maulāna al-ustāḏ al-akbar).

1) Tafsīrstücke von ᶜAbduh sind auch *besonders* im Druck erschienen: zur 1. Sūre (al-fātiḥa) Kairo 1319 (127 Seiten); zur 103. (al-ᶜaṣr) ibid. 1321; zu Sure 78—114 Būlāḳ 1322.

2) *Manār* VI 198, 2; VIII 899.

3) S. Horten l. c. XIII 100. Meine Darstellung ist auf die im Manār (bis zur Zeit der ersten Ausarbeitung gegenwärtiger Vorlesungen, Mai—Juni 1913) fortlaufend erschienenen Mitteilungen aus dem Werke gegründet, die für die Charakteristik der Ziele desselben ausreichendes Material bieten.

4) *Manār* XIII 39, 41; XIV 871 und an zahlreichen anderen Stellen.

nicht an einen bestimmten Ritus (*madhab*), sondern lediglich an den Koran und die authentische Sunna gebunden sei." [1])

In der letzten Klausel ist die Stellung der Manār-Partei zu den aktuellen Zuständen in der Theologie des Islams klar ausgedrückt. Sie findet, in Übereinstimmung mit Ghazālī, der dieselben Gedanken schon acht Jahrhunderte vorher ausgesprochen hatte [2]), den Schlüssel für die Erklärung der unleugbar vorherrschenden Dekadenz in der Tatsache der Erstarrung in den vier orthodoxen Riten und ihrer alleinseligmachenden Wissenschaft, dem *Fiḳh* mit seiner in den *Madāhib-Schulen* ausgebildeten, unter einander nicht einheitlichen, auf veraltete längst überholte Verhältnisse bezüglichen und in das Gebiet der Religion gar nicht einzubeziehenden Gesetzbehandlung und seiner nutzlosen Kasuistik. Was Islam ist und was in den Kreis des Religiösen gehört, sei aus den Kundgebungen der ältesten Generationen zu lernen, aus dem Koran und aus der Sunna. Die willkürliche Schulweisheit der vier Imame und was die späteren Fuḳahā-Geschlechter daran weitergesponnen, müsse als dem richtigen Islam nicht adäquat, in unsere Zeit auch nicht mehr passend, abgelehnt werden. Der überwiegende Teil dieser Madāhib-Wissenschaft beschäftige sich überhaupt mit Normierung von Verhältnissen, die nach Zeiten und Ländern wechseln und der Veränderung unterworfen sind, mit Regeln über kommerzielle und wirtschaftliche Beziehungen. Diese können nicht in die religiösen Ordnungen eingereiht, noch für alle Zukunft in starrer Form festgelegt werden. Die Madāhib mit ihren unter einander widerstreitenden Bestimmungen haben Unstimmigkeit in den Islam gebracht, der für sein Aufblühen vielmehr der Einheitlichkeit bedarf. Die Manār-Schule lehnt den Grundsatz der Fiḳh-Orthodoxie, wonach „die Verschiedenheit in meiner Gemeinde eine Gnadenspende Gottes" sei, entschieden ab [3]). Gerade das Gegenteil

1) XII 239.
2) *Vorlesungen* 178.
3) *Manār* V 674.

sei der Fall. Dieses als Prophetenwort überlieferte Ḥadīth sei übrigens nicht authentisch; ihm gegenüber werden eine Menge von Koranstellen aufgeboten, die den Dissensus als Gefahr für die Gemeinde darstellen. Vornehmlich wird auf die Maḏāhib und ihre Codices (*kutub muṣannafa*) der Koranvers angewendet [1]: „Und fürwahr diese euere Gemeinde ist eine Gemeinde und ich bin euer Herr; so fürchtet mich denn. — Sie aber zerrissen ihre Sache unter einander in Parteien; jede Gruppe freut sich dessen, was bei ihr ist" (23 v. 54—55).

Einheitlichkeit und Lebensfähigkeit unter den wechselnden gesellschaftlichen Verhältnissen lasse sich nur durch das Zurückgehen auf den seinem wahren Geist nach erfassten Koran und die echte Tradition erreichen. Eine Verjüngung des Islams lasse sich nur dadurch erzielen, dass maszgebende führende Geister jeder Generation die Erfordernisse ihrer Zeit beachten und für dieselben Normen von wechselnder Geltung vereinbaren. Der Islam sei nicht ein in den vier Maḏāhib einbalsamierter Kadaver, sondern eine lebendig wirkende historische Institution, deren Leben nicht in veralteter Weisheit längst dahingeganger Autoritäten erstarren dürfte.

Die neue Zeit erfordert neue Verfügungen; sie erfordert das Abweichen von den in früheren Generationen festgesetzten Regelungen. Als Beispiel wird die Notwendigkeit neuerer, durch die Einrichtung des Phonographen hervorgerufener Bestimmungen angeführt. Der Richter verhängt über zwei Verdächtigte die Untersuchungschaft. In gemeinschaftlicher Zelle unterhalten sie sich über das von ihnen begangene Verbrechen, das die Ursache ihrer Verhaftung ist, sowie über die Art und Weise, die Verübung desselben vor dem Richter zu leugnen. Ein an geeigneter Stelle angebrachter Phonograph fixiert ihre aufrichtigen Bekenntnisse und ihre dem Richter gegenüber verabredeten Leugnungspläne. Gibt dies nicht eine

1) VI 769.

neue Basis gerichtlicher Evidenz, und kann man sich angesichts solcher neuer Beweismittel auf die Bajjina-Regeln der alten Prozessordnung beschränken? Bietet vielmehr dies Mittel nicht mehr Gewähr für die Sicherheit in der Feststellung des Tatbestandes, als die vom alten Gesetz als Beweis ausschliesslich zugelassene Aussage zweier Zeugen, deren Glaubwürdigkeit nicht immer über allen Zweifel erhaben ist [1])?

Es sind demnach vorzugsweise zwei eng zu einander gehörige Momente des Fiḳh-Betriebes, gegen die die neue Schule zu Felde zieht. Darin war ihr die indische Schule vorangegangen; auch sie gründet ihre Kulturforderungen auf die Bekämpfung dieser beiden Elemente der herrschenden Orthodoxie. *Erstlich* das Prinzip des *taḳlīd* (Nachahmung), wonach das muhammedanische Volk mit Aufopferung des Rechtes selbständiger, auf die alten Quellen des Islams gegründeter Forschung in allen Beziehungen des religiösen Lebens, zu denen nach der herrschenden Anschauung auch die juristischen, auf Verhältnisse des bürgerlichen Verkehrs bezüglichen Normen gehören sollen, nichts anders tun dürfe, als den ungefähr im III. Jhd. des Islams [2]) in verschiedenen Schulen festgelegten Bestimmungen sklavisch nachzubeten. Seit jener, alle Hauptsachen umfassenden Ausgestaltung des Islams könne — meint man irriger Weise — der gewöhnliche Muslim nunmehr nur ein *muḳallid*, ein Nachbeter sein; er müsse einem der durch den *idschmāʿ* anerkannten vier Riten angehören und die in ihren Schriften festgesetzten Normen befolgen [3]). *Zweitens*, das aus jener Anschauung folgende Prinzip, nach welchem die „Thore der selbständigen Ergründung" (*idschtihād*), die nur für die grossen Autoritäten längst vergangener Generationen geöffnet waren,

1) *Manār* IV 866.

2) Snouck Hurgronje, *ZDMG* LIII 141.

3) Dies gilt als der in der Theologie herrschende Standpunkt. Es ist daher ganz unrichtig, wenn A. J. B. Wavell schreibt: „There is no necessity for the Moslim to belong to any one of them (i. e. the four rites)"; „he may, if he please, remain an independent believer" (*A modern Pilgrim in Mecca and a siege in Sanaa.* [London 1912] 20).

nun seit Jahrhunderten fest verrammelt sind, seit dem Hingang der zu selbständiger Gesetzentwicklung berechtigten grossen Autoritäten, die allein im Sinne des Konsensus (*idschmāʿ*) der islamischen Welt als die zum Binden und Lösen (*al-ʿaḳd wal-ḥall*) berechtigten Instanzen anerkannt sind. Solche Autoritäten gebe es nicht mehr; daher sei auch alles subjektive idschtihād ausgeschlossen. Für die Gesetzesgelehrten hat die Fiḳhtheorie schon in älterer Zeit einen Instanzenzug der relativen Selbständigkeitsbefähigung entworfen, den die orthodoxe Wissenschaft bis zum heutigen Tage [1]) immer wieder neu umschrieben und umgrenzt hat.

Die Thore des völlig freien idschtihād seien also seit langer Zeit verschlossen; sie werden sich etwa zur Zeit des Mahdī wieder auftun. Durch dies Doppelübel, des obligaten *taḳlīd* und der Ablehnung der *Idschtihād*-Berechtigung für die jüngeren Generationen, sei die islamische Welt in jene Starrheit verfallen, die ihr die ungünstige Prognose der Aussenwelt zugezogen habe.

Die Thore des idschtihād, sagen nun unsere ägyptischen Modernen, (in Übereinstimmung mit orthodoxen Autoritäten [2]), die sich der allgemeinen Meinung nicht anschliessen [3])), seien nicht verschlossen, vielmehr seien sie weit geöffnet für die durch neueintretende Lebensverhältnisse hervorgerufenen Fragen [4]), in deren Entscheidung und Regelung nicht dem ver-

1) ʿAbduh erwähnt von den angesehenen Autoritäten neuerer Zeit *Ibn ʿĀbidīn* (st. 1836) und seine Glosse zu der „Ausgewählten Perle" (*al-Durr al-muchtār*, selbst Glosse zur ḥanefitischen Kompilation *Tanwīr al-abṣār wa-dschāmiʿ al-biḥār* [Erleuchtung der Gesichte und Vereiniger der Meere] von Schams al-dīn *Demirtāschī*, st. 1595, vgl. Brockelmann II 311) von al-Ḥaṣkafī (st. 1677), wo die sechsgliedrige, vom *muḳallid* ausgehende und im *mudschtahid mutlaḳ* kulminierende Rangordnung der kanonischen Hierarchie entwickelt wird.

2) Unter denen auch Ghazālī genannt werden kann.

3) Die meisten Ḥanbaliten sind, gestützt auf ein Ḥadīth (Buch. *Manāḳib* nr. 27), der Überzeugung, dass keine Zeit eines mudschtahid entraten könne. (Ḳasṭallānī VI 84). Der ruhmredige Polyhistor *Dschelāl al-dīn al-Sujūṭī* (st. 1505) hegte die, auch in seinen Schriften ausgesprochene, Aspiration als absoluter *mudschtahid* anerkannt zu werden.

4) *Manār* XIII 41 ult. ʿalā al-masā'il al-ṭārija fī kulli ʿaṣrin.

alteten Buchstaben, sondern der Rücksicht auf das wohlverstandene Gemeinwohl der islamischen Welt das erste und entscheidende Wort zukommt. „Das Gesetz ist nicht eingeengt in den ‚alten Bücherkrusten' der ḥanefitischen Schule" (*lejsat al-scharīᶜa maḥṣūra fī dschulūd kutub al-Ḥanafijja*). [1])

„Dadurch dass das islamische Gesetz die beiden Grundsätze des *idschtihād* und das Gemeinbedürfnisses *(al-aṣlaḥ)* festhält, ist es ein Gesetz, das allen Orten und Zeiten angemessen ist und für jede Notwendigkeit eine Behandlung zulässt, die den Anforderungen des Gemeinwohles *(al-maṣlaḥa)* und der Zeitverhältnisse entspricht, *wenn sie auch im Widerspruch mit dem ausdrücklichen Text (al-naṣṣ)* stünde, in dem übrigens diese Grundsätze *von religionswegen (scharᶜan)* berücksichtigt werden. Dies steht in Gegensatz gegen das Gerede jener, die verkünden, der Islam sei ein schwaches Gesetz, das nur gewissen Zeiten und Orten angemessen sei, nicht aber den Verhältnissen der fortgeschrittenen Völker in unserer Zeit. Die Quelle dieses Geredes ist die Unwissenheit über das Wesen der islamischen Religion, die Ignorierung ihrer Prinzipien, und ihrer universalen Gesichtspunkte. Unterstützt wird man dabei durch die Erfahrung, dass manche Religionsgelehrte mit Ausserachtlassung der allgemeinen Grundsätze sich fanatisch an die abgeleiteten Gesetze klammern, die in den Grundlehren der Religion keinen Boden haben, trotzdem sie damit nur Nachbeter sind, die für sich und das islamische Volk Einengungen verursachen" [2]).

In den Worten „wenn es auch im Widerspruch mit dem ausdrücklichen Text steht" ist wieder eine nicht zu unterschätzende Konzession gegeben. Unter *naṣṣ* (Text) werden Koran und Ḥadīth verstanden. Die neue Schule scheut demnach, wieder mit Berufung auf die aus diesen Quellen selbst zu folgernden Zugeständnisse, auch davor nicht zurück, gewissen auf weltliche Verhältnisse und Gepflogenheiten (*muᶜāmalāt*)

1) VI 508. 2) XIII 41.

bezüglichen Festsetzungen der heiligen Grundtexte, insofern sie aus den temporären Zuständen der arabischen Gesellschaft des VII. Jahrhunderts emporgewachsen sind, für seither veränderte Lebensbedingungen die unabänderliche, für ewige Zeiten berechnete Geltung abzusprechen. Volle, durch keine Schranke beengte Freiheit nimmt sie gegenüber den Fiḳh-Autoritäten der maḏahib für sich in Anspruch; und dies umsomehr, als die alte Juristerei ein Element des sittlich Verwerflichen mit sich führt durch Fiktionen und Kniffe, die im Gefolge der Fiḳh-Kasuistik, zumal in der Schule des Abū Ḥanīfa schon sehr früh ausgeklügelt wurden, um aus Schwierigkeiten gesetzlicher Bestimmungen formell loszukommen [1]. Man benutzte sie beispielsweise um die formellen Bedingungen des Zakāt-Gesetzes auszuspielen; selbst falsche Zeugenschaft könne durch allerlei reservatio mentalis ermöglicht werden; ein ḥanefitischer Faḳīh soll sogar die Meinung geäussert haben, dass man durch solche Mittel eingegangenen Verträgen aus dem Wege gehen könne (*al-wafā bil-ᶜahd ghajr wādschib*). Solche aus den tiefsten Abgründen der dekadenten Fiḳh-Kasuistik tendentiös herbeigeholte, in der tatsächlichen Rechtsübung niemals anerkannte Verirrungen vergleicht die moderne Schule mit den dämonischen Einflüsterungen des Hārūt und des Mārūt, deren Koranische Schilderung zu diesem Ausfall gegen das Fiḳh als passende Gelegenheit benutzt wird [2]. „Jawohl" — so werden anderswo die Gegner der modernen Bestrebungen apostrophiert — „Jawohl, es wird mit zweierlei Mass gemessen. Jene, die die Kniffe (*ḥijal*) zulassen, hat der Tod geheiligt und zur Unfehlbarkeit erhoben; wir aber begehen die Sünde, Lebendige zu sein! Fürwahr ich halte den Imām Abū Ḥanīfa erhaben über die Zulassung der Kniffe in religiösen Dingen, wenn auch jene, die auf seine Fahne schwören, über Kniffe

1) *Vorlesungen* 68.
2) *Manār* VI 455.

so viel herausgeklügelt haben, dass sie damit alles in Frage stellen" [1])..

Also, den Lebenden, den Zeitgenossen steht dieselbe Befugnis zu, die von den Nachbetern ausschliesslich den längst verstorbenen Autoritäten zugestanden wird.

Dies ist nur ein Tropfen aus der Schale des Spottes, den der Schejch und seine Gesinnungsgenossen unablässig auf das Haupt der orthodoxen Gegner ausgiessen. Wie sie sich über die öde Kasuistik des Fiḳh lustig machen, kann noch in charakteristischer Weise ein anderes Beispiel zeigen. Der Manār führt in jeder Nummer einen „Briefkasten", in welchem er sich aus allen Gegenden der islamischen Welt Fragen zur Beantwortung vorlegen lässt, um seine Theorien an konkreten Fällen zu erweisen. Ein grosser Teil dieser anonymen Fragen wird wohl fingiert, und für die vorgefasste Beantwortung zugerichtet sein. Dies ist ja allerorten Redaktionstechnik, die sich auch der syro-ägyptische Schriftleiter angeeignet hat.

Ich irre wohl nicht, wenn ich die folgende Frage und Antwort als darauf berechnet beurteile, die Beschränktheit der Fiḳh-Kasuistik an einem markanten Beispiel hervortreten zu lassen.

Ein Sejjid aus Tunis richtet angeblich folgende Frage an den Redakteur des Manār: Wir besitzen eine Zisterne in unserem Hause, in der sich das Regenwasser von den Dächern ansammelt; das Wasser benutzen wir für unseren gewöhnlichen, sowie auch für den gottesdienstlichen Gebrauch (Waschung vor dem Gebet). Nun ist ein totes Taubenküchlein hineingefallen. Damals war Sommer und wenig Wasser in der Zisterne, so dass die Farbe und der Geruch des Wassers übel wurden. Da es nicht möglich war, das Tierchen herauszuholen, haben wir den Gebrauch des Wassers gemieden. Nun kam die Regenzeit, die Zisterne wurde wieder voll und die üble Farbe und der Geruch des Wassers sind völlig geschwunden;

1) IV 870.

dieses wurde frisch und rein. Wir fragten nun bei unseren Gelehrten ḥanefitischen Ritus' an: die entschieden, dass das Wasser völlig ausgeschöpft werden müsse. Dann fragten wir bei den mālikitischen Gelehrten an: die entschieden wieder, das Wasser könne bleiben, aber der Vogel oder was von ihm noch übrig ist, müsse daraus entfernt werden. Dies ist aber unmöglich. Andererseits können wir der Zisterne nicht entbehren. Nun wenden wir uns an die Gelehrten des schāfiᶜitischen Ritus; vielleicht finden wir bei ihnen Erbarmen. Unser Schejch, der übrigens die ganze Fragestellung sehr humoristisch behandelt, kann jedoch im Sinne des schāfiᶜitischen Gesetzes beruhigenden Aufschluss erteilen. „Wenn das Wasser den Rauminhalt zweier Krüge (*ḳullatejn*) ausmacht, d. h. 300 baghdadische *raṭl*, oder als Flächeninhalt ausgedrückt 1 1/4 Ellen nach Länge, Breite und Höhe, dann wird die rituelle Unreinheit (*nadschāsa*) als nicht vorhanden betrachtet, vorausgesetzt, dass die Flüssigkeit nicht üble Farbe und übeln Geruch hat. Da nun euere Zisterne jedenfalls jenen Rauminhalt überschreitet, so könnt ihr nach schāfiᶜitischem Ritus das Wasser unbedenklich gebrauchen. Unrein ist Schmutz, wovon sich der gesunde Sinn abwendet. Eine so grosse Zisterne aber, deren Wasser sich als völlig rein erweist, kann nicht dem Gebrauch entzogen werden wegen der Spitzfindigkeit einiger Fuḳahā mit ihren konventionell erfundenen Normen, wodurch sie einer muslimischen Familie Unbequemlichkeiten bereiten und sie in Schwierigkeiten versetzen. Gott hat die Entfernung der *nadschāsāt* befohlen um uns zu reinigen, nicht um uns zu schikanieren. Er wollte es uns leicht, nicht aber schwer machen [1]." Trotz der ernsten Miene mit der dies alles vorgetragen wird, trügt mich wohl der Eindruck nicht, in Frage und Antwort die Absicht der Verhöhnung der ritualistischen Kasuistik zu erkennen. Alle unnütze Spitzfindigkeit der Dogmatik und Gesetzeslehre müsse aus dem wahren Islam ver-

1) IV 304.

bannt werden. ᶜAbduh vergleicht die Haarspalterei der Madāhibleute „mit den dogmatischen Disputationen der byzantinischen Theologen während der „Eroberer" (*al-fātiḥ*, d. i. Sultan Muhammed II) vor den Mauern Konstantinopels stand" [1]. Alle unzeitgemässe, unter einander uneinige Madhabwirtschaft müsse aufhören; was Gegenstand blosser Juristerei ist, und nicht in den Kreis der Religion gehört, müsse aus diesem ausgeschieden und nach den Bedürfnissen der Zeit behandelt werden. Darin möge aber Einheitlichkeit auf dem Gebiete des Islams herrschen.

Im Kreise der Manār-Partei ist die vom Tataren *Ismail Gasprinsky* (st. 1914) so eifrig propagierte Idee eines Islam-Kongresses entstanden, der Gedanke eines umfassenden Islamparlamentes, in dem die Gebrechen des aktuellen Islams besprochen, über ihre Heilung, im Sinne der alten islamischen Auffassung, durch Ausmerzung aller unvernünftigen schädlichen bidᶜa's, beraten und die Stellung des Islams zu den Erfordernissen der Neuzeit erörtert werden sollte [2]. Die in diesem Zentrum zutage tretenden Reformideen sollten in die weiten Kreise der Islamwelt getragen und zu tätiger Geltung gebracht werden.

Einheitliche Regelung erforderten mit Beseitigung des Madāhib-Wesens, zunächst die gesetzlichen Verhältnisse. Diese stellen sich die Manār-Leute in folgender Weise vor: „Was im Interesse der islamischen Einheit in der Regierung und dem Gerichtsverfahren erforderlich ist, ist dies: Es müssen die zum „Binden und Lösen" befugten Gelehrten und Notabeln sich versammeln und ein leichtfassliches Gesetzbuch verfassen, das einerseits auf die festen Prinzipien des Religionsgesetzes (*al-scharᶜ*) gegründet, aber andererseits mit den Erfordernissen der Zeit im Einklang ist. Der oberste Imam (*Chalife*) müsse dann die Richter der islamischen Welt verpflichten, im Sinne dieses

---

1) IV 457, 7 v. u.
2) S. die Statuten eines solchen Kongresses in *Revue du Monde musulm.* IV 401.

Gesetzbuches zu verfahren. Dies ist sein Beruf. Will er ihm nicht genüge tun, weil er keine Befugnis dazu fühlt, so ist es Aufgabe der *ᶜUlemā*, diesen Beruf zu vollführen und den Imam für die Durchführung verantwortlich zu machen. Erfüllen auch sie nicht diese Pflicht, so mögen die Muslime wissen, dass ihre Fürsten und Gelehrten es sind, die den Verfall des Islams hervorgerufen, die Spaltung in demselben verursacht haben, und sie mögen sich bereit halten, jene zu verbessern wenn sie wirklich Rechtgläubige sind" [1]).

Es handelt sich demnach im Programme der Manār-Partei um eine völlige Erneuerung des weltlichen Islams. Die morschen Pfeiler werden ausgehoben und an deren Stelle neue gesetzt; neues *idschtihād*, neues *idschmāᶜ*. Fiḳh und Maḏāhib werden entthront und das Urteil auf die Urquellen zurückgeführt: auf das Buch und das Ḥadīth; natürlich das zunächst auf seine Authentizität geprüfte Ḥadīth, in dessen Beurteilung der Herausgeber des Manār grosse, zuweilen an die alten Klassiker der Ḥadīthkritik erinnernde Meisterschaft entfaltet. Daraus folgt die Ausmerzung aller *bidaᶜ* [2]), aller — freilich, im wesentlichen, der vernunftlosen — Neuerungen, denen der Geist der alten Sunna widerstrebt.

Dieser Gesichtspunkt bietet den Manār-Leuten, nachweislich im Sinne ᶜAbduh's selbst, einen Angriffspunkt gegen abergläubische Volksvorstellungen; sie seien allesammt *sunnawidrig*. Selbst das melodische Rezitieren der „Siebenschläfer"-Sure, (die 18te des Korans), die überallhin im Islam als Vorbereitung zum Freitagsritus üblich ist — in diesem Fall in der Tat eine völlig harmlose Sache — bekämpft Muhammed Reschīd Riḍā als in der alten Sunna dieses Ritus nicht begründete *bidᶜa* [3]); ebenso auch andere in neueren Zeiten aufgekommene Bräuche des Gottesdienstes. Man hört hierin ganz entschieden

1) *Manār* IV 866.
2) Vgl. *Vorlesungen* 281.
3) *Manār* I 32 ff.

wahhābitische Stimmen und nicht ganz mit Unrecht wird die ʿAbduh-Manār-Richtung von den Gegnern der Hinneigung zum Wahhābismus beschuldigt. M. ʿAbduh stimmt in der Tat einmal das Lob der nedschdischen Bidʿa-Ikonoklasten an und tadelt den Muhammed ʿAlī darüber, dass er sie mit dem Schwerte bekämpfte. Wenigstens sei es kein Ruhmesblatt in der Laufbahn des Gründers der Khediven-Dynastie, diese Feinde der bidʿa, also Verfechter des echten Islams, verfolgt und bekriegt zu haben [1]).

Unser Interesse verdient der Kampf dieser Kultur-Wahhābiten besonders in einem Punkte ihrer Bidaʿ-Opposition: in ihrem Kampfe gegen den *Heiligen- und Reliquienkultus*, der im Islam orthodoxes Bürgerrecht erlangt hat und in seinen volkstümlichen Betätigungen die Quelle krassen Aberglaubens ist. Allenthalben klammert sich das Volk an diese Wildlinge des religiösen Lebens, die für grosse Massen des muhammedanischen Volkes den vollen Inbegriff ihrer religiösen Gedankenwelt umspannen. Es ist seit jeher vereinzelten puristischen Eiferern immer schlecht bekommen, sich gegen diese, mit der monotheistischen Lehre schwer zu vereinbarenden Auswüchse aufzulehnen. Manchen Beispielen aus älterer Zeit [2]) reiht sich aus der jüngsten Vergangenheit folgende Episode an. Der fromme Azhar-Schejch, *Muḥammed Raḍī al-Kabīr* (st. 1901), der ein halbes Jahrhundert als angesehener Lehrer an der Moschee gewirkt hatte, äusserte vor etwa 34 Jahren in einem Vortrage seine Misbilligung gegen die Bräuche, die das Volk bei den Gräbern der Frommen zu üben pflegt. Da wurde der fromme Mann des Wahhābismus beschuldigt und als Häretiker seines Lehramtes entsetzt. Später leistete man ihm die Genugtuung, ihn zum Mufti des *Dīwān al-auḳāf* (Administration der frommen Stiftungen) zu ernennen; aber an der Säule der Moschee, neben der er ein halbes Jahrhundert

---

1) V 159.
2) *Muhammedanische Studien* II 370—372.

lang lehrend gesessen hatte, konnte er nicht wieder Platz nehmen [1]).

Eine ähnliche Erfahrung konnte auch der Herausgeber des Manār selbst erleben, der noch offener als sein Meister Muhammed ᶜAbduh unter allen bidᶜa's am heftigsten gegen diese dem Geiste des Urislams fremde Kultusform sich auflehnte, die er unaufhörlich als in den Islam sich einschleichende Abgötterei brandmarkt [2]). Auch er hatte jedoch im Verlaufe seiner theologischen Unternehmungen Gelegenheit, die Überzeugung zu gewinnen, welche Schwierigkeiten es hat, diese weit über die Kreise des unwissenden Volkes eingewurzelte Übung dem religiösen Besitzstand der naiven Islambekenner zu entreissen. Einmal hielt er eine Reihe von Vorträgen in der Ḥasanejn-Moschee, dieser als besonders weihevoll angesehenen Andachtsstätte Kairos, an die sich der Glaube angeknüpft hat, dass sie das Haupt des Ḥusejn, des Märtyrer-Enkels des Propheten, berge [3]). Diese Moschee war freilich ein für Bekämpfung des Heiligen- und Reliquienkultus nicht eben geschickt gewählter Ort. In einem seiner Vorträge liess sich der puritanische Vortragende auf die Kritik des Ḥadīth-Spruches ein: „Wenn jemand einem Steine eine gute Meinung entgegenbringt, kann auch er ihm nützen", ein Spruch, den man vielfach für den Erweis der Zulässigkeit des Kultus heilig gehaltner Weiheobjekte benutzt hat und dessen apokryphen Charakter Muhammed Reschīd Riḍā seinem Zuhörerkreis demonstrierte. Diesem theoretischen Nachweis liess er eine praktische Nutzanwendung folgen. Im Raume dieser Moschee eignet der Volksglaube einer in derselben befindlichen Marmorsäule ganz ausgezeichnete Weihe zu. Bei ihr soll zu gewissen Zeiten der *Ḳuṭb* — die Spitze der Heiligenhierarchie — erscheinen und sein Gebet verrichten. Der Zusammenhang mit dieser aller-

1) *Manār* IV, 351.

2) XII 263, 16 *duchūl nazaghāt al-wathanijja fī ᶜaḳā'idihim.*

3) Vgl. Van Berchem in der Sachau-Festschrift (Berlin 1916) 305 ff.; M. Streck ibid. 401.

heiligsten Person, die von den Gläubigen unerkannt unter ihnen wandelt, verleiht der Säule eine Heiligkeit ganz ungewöhnlichen Grades, einen Vorzug, den sie mit anderen teilt, an die sich ähnlicher Aberglaube geheftet hat [1]). Man verspricht sich vom Beten bei dieser Säule, vom Bestreichen derselben grossen Erfolg, ein Beispiel mehr für den weitverbreiteten Glauben an die magische Kraft des Bestreichens (*masḥ*) [2]). In der Nachbarschaft dieser heiligen Stelle hatte nun unser Vortragende den Mut, die Leute belehren zu wollen, dass das steinerne Ding weder Nutzen noch Schaden verursachen könne. Nutzen und Schaden werde nur von Gott, als ausschliesslicher Ursache alles Geschehens bewirkt; er leite uns zur Erreichung des Nutzens und zur Vermeidung des Schadens durch die uns von ihm verliehenen Sinne und Verstandeskräfte und durch die uns von ihm gelehrte Religion. „Darob allgemeiner Tumult der Zuhörer; bis dass uns Gottes Hilfe Rettung brachte" [3]). Es ist nicht schwer den Hergang zu konstruieren, dessen Tatsachen in letzterem Satze euphemistisch verschleiert sind.

Kenner der theologischen Litteraturgeschichte des Islams werden wol unschwer bemerken, dass in den Gesichtspunkten, die den Kampf der Manār-Partei gegen das herrschende theologische Wesen und den von demselben abhängigen gemeinen religiösen Geist leiten, sich ganz unverkennbar der Einfluss der Schriften des *Ibn Tejmijja* und seines Schülers *Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja* (XIV. Jahrhundert Chr.) bekundet, deren latente Wirkung die Wahhābitenbewegung hervorrief [4]). Hier wie dort Verwerfung des *Madhabwesens* und des von ihm erforderten *taḳlīd*; hier wie dort Rückkehr zur Sunna und zu dieser allein, als ausschliesslich massgebender Richtschnur in der Regelung des religiösen Lebens; hier wie dort erbitterter

1) *Muh. Stud.* II 408.
2) Archiv für Religionswissenschaft XIII 39, Anm. 2.
3) *Manār* VI 793.
4) *Vorlesungen* 289 ff.

Kampf gegen alle *bid^ca,* der vornehmlich auf die Verpönung der Heiligen- und Reliquienverehrung und der mit ihr verbundenen abergläubischen Misbräuche abzielt.

Und tatsächlich gibt der Manār unaufhörlich Zeugnisse für diese Beeinflussung, welche, wenn sie auch nicht den ersten Anstoss zur Opposition gegen die herrschende Orthodoxie geboten hat, doch jedenfalls sehr kräftig zur theologischen Begründung ihres Standpunktes beigetragen hat. *Ibn Tejmijja* und *Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja* seien die religiösen Führer, ihnen gebühre der Titel des *Schejch al-islām* [1]). Im Manār werden nicht nur einzelne Stellen aus den Werken jener Sunna-Theologen als bekräftigende Beweise gern angeführt, sondern es werden umfangreiche Abschnitte aus ihren gedruckten und ungedruckten Werken zum Nutz und Frommen und zur theologischen Beruhigung der Leser reproduziert. Namentlich ist es das *I^clām al-muwaḳḳa^cīn* des Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja [2]), auf den in der Frage des idschtihād und der Entscheidung gesetzlicher Vorkommnisse mit Nachdruck verwiesen wird [3]).

Ich halte es für keine Zufälligkeit, dass seit Beginn dieser Reformbewegung die im theologischen Studium des Islams der Vernachlässigung anheimgefallenen Werke aus den Druckerpressen in Indien und Ägypten in grosser Anzahl hervorgehen. In ihnen sollte selbständig denkenden Theologen, freilich nur nach einer Seite hin, die religiöse Begründung der Reformrichtung geboten werden. Denn die seinerzeit von der Orthodoxie abgelehnten Ibn Tejmijja und seine Schüler hatten im XIV. Jahrhundert nichts weniger im Sinn, als etwa der Kultur zu dienen; sie sind ja geschworene Gegner der Philosophie sowie des rationalistischen Kalām, und an Unduldsamkeit gegen Andersdenkende und Andersgläubige werden sie wohl

1) *Manār* IX 34.
2) VI 891 ff.
3) Über die juristischen Prinzipien des I. Ḳ. al-Dsch. s. Mahmoud Fathy, *La Doctrine de l'abus des droits* (Lyon—Paris 1913: Travaux du Séminaire Oriental d'Études Juridiques et Sociales, éd. E. Lambert, I).

nicht leicht zu überbieten sein. Es ist lediglich ihre Bekämpfung der Madhab-Wirtschaft und ihrer religiösen Folgen, deren Dokumente der ᶜAbduh-Manār-Schule sehr zustatten kamen und mit denen sie glaubt, der prinzipiellen theologischen Opposition gegen ihre Bestrebungen die Spitze abzubrechen. Ibn Tejmijja und seine Schriften sollten als Beweise dafür dienen, dass sie ihre Theorien nicht mit Willkür improvisiert, sondern dass sie mit ihnen in einer ehrenhaften islamischen, sogar an ḥanbalitische Vorgänger anknüpfenden Kontinuität stehe.

Jedoch noch ein anderer, dem des Ibn Tejmijja freilich ganz entgegengesetzter Geist schwebt über den Bestrebungen der Manār-Schule: der des *Ghazālī*. Ibn Tejmijja war ihm wohl einerseits als ein Feind aller ṣūfischen Gefühlsduselei, anderseits mit seiner skrupulösen Forderung der an Ghazālī vermissten Ḥadīth-Akribie [1]), in energischer Weise entgegengetreten. Der ᶜAbduhpartei ist er neben Ibn Tejmijja der willkommenste Gewährsmann. Denn er hat ja den heftigsten Kampf gegen das *taḳlīd*, gegen die Auswüchse des Fiḳh geführt, die Klügeleien der Kasuistik und der Madāhibdifferenzen verhöhnt, und an Stelle des mechanischen Formalismus in der Religionsübung auf die ethische Gesinnung und Wirkung der innerlichen Gesetzlichkeit Gewicht gelegt [2]). Seinen Schriften sind in diesem Sinne die loci probantes entnommen, wenn die neue Schule dem formalistischen Geist der herrschenden Orthodoxie, selbst in der Handhabung der fünf Grundpflichten (Säulen) des Islams, die in Koran und Ḥadīth waltenden s i t t l i c h e n Forderungen entgegenstellt. ᶜAbduh lässt z. B. die in Sure 2 v. 263 erteilten Ermahnungen (Wohltätigkeit) nicht unbenutzt vorübergehen, ohne auf den Unterschied hinzuweisen zwischen dem ethischen Geist, der sie durchdringt, und der formalen *Zakāt*-Gesetzgebung des Fiḳh mit ihren ziffermässigen Tarif-

---

1) Vgl. *Zeitschr. für Assyriologie* XXII 321.
2) *Vorlesungen* 178—181.

bestimmungen und den in ihrer Ausführung ermöglichten Auswegen, durch die das „Gesetz" umgangen werden könne (oben S. 331); „Satanseingebungen, die den Menschen zur Schändlichkeit anleiten" (v. 271). Auf wen anders als auf solche, die das Wohltun nicht in dieser satanischen Weise auffassen, sollten sich denn sonst die Schlussworte der Koranermahnung beziehen: „Wem Weisheit gegeben ist, dem ist viel Gut gegeben; aber es erinnern sich nur die mit Herzen Begabten"? (v. 272) [1]).

Und ebenso vom Ṣalāt (Gebet). „Suchet Hilfe durch Ausdauer und durch das Gebet; und fürwahr dies ist eine schwere Sache, es sei denn für die Demütigen" (2 v. 42). Was in dieser den Israeliten erteilten Mahnung das „Hilfesuchen durch das Gebet" bedeutet, eröffnet sich nur solchen Betenden, „die in ihrem Gebet demütig sind" (23 v. 2). Damit ist ein Gebet gemeint, wie es im Koran so oft gefordert wird, bei dem die Betenden zu Gott emporschauen, ihre Herzen bei ihm anwesend sind und sich ganz versenken in das Innewerden seiner Ehrfurcht und seiner Herrlichkeit und seiner Herrschaft. Dies ist das Gebet, von dem Gott sagt: „es sei eine schwere Sache, es sei denn für die Demütigen" und „Verrichte das Gebet; fürwahr das Gebet hält von der Missetat und dem Verwerflichen zurück" (29 v. 44). Es sind nicht die bekannten Formen gemeint: Aufrechtstehen, Kniebeugung, Prostration, besonders aber nicht die Lippenrezitation, die jedes reifere Kind, wenn es darauf gedrillt wird, zustandebringt, und was wir von Leuten, die daran gewohnt sind, üben sehen, wobei sie aber beharrlich Sünden und Verwerfliches begehen. Was für Wert haben denn solche leicht ausführbare Körperbewegungen, dass sie Gott bezeichnet als „schweres Ding" „mit Ausnahme für die Demütigen"? Jene Bewegungen und Worte sind nur Erinnerungszeichen und Anknüpfungen u. s. w.

Dies ist Geist vom Geiste Ghazālī's, dessen Ausdrucksweise

1) *Manār* IX 258—260.

wir sogar in den obigen Anführungen leicht wiedererkennen. M. ᶜAbduh spricht es sogar unverhohlen aus, dass die Errichtung von Schulen viel wichtiger sei, als die von Moscheen „denn das Gebet des Unwissenden ist wertlos und ungültig, also sündhaft und strafbar; hingegen wird in den Schulen die Unwissenheit entfernt; dadurch erhalten weltliche und religiöse Werke ihren Wert" [1]. So steht nun der theologische Modernismus unter dem Einfluss dreier Faktoren: dem der ultrakonservativen Tendenz des Ibn Tejmijja, dem der ethischen Religionsauffassung des Ghazālī und dem der Forderungen der fortschrittlichen Entwicklung.

Dabei ist aber noch ein Moment in Betracht zu ziehen. Wir haben bereits hervorgehoben, und wir kommen noch darauf zurück, dass ᶜAbduh und seine Manār-Schule, darin der indischen Islam-Renaissance nicht nachstehend, den nach seinem wahren Geiste erfassten Islam als die vollkommenste Phase der religiösen Entwickelung, fast als die absolute Religion betrachten. Muhammed ist auch ihnen in diesem Sinne Siegel und Schlussstein der Prophetie. Diese Überzeugung hält sie fortwährend in Atem gegenüber den von christlicher Seite ausgehenden Missionsbestrebungen, die sich namentlich in Ägypten seit der englischen Okkupation ein breites Gebiet eröffnet haben und deren Organe, in arabischer Sprache abgefasste Schriften, unablässige Polemik gegen den Islam führen. Diese Bestrebungen haben eine energische Reaktion im Manār hervorgerufen. Das sogenannte *Barnabas-Evangelium*, eine apokryphe Fälschung in islamischem Sinne, spielt natürlich seine Rolle dabei, ohnedass auf diese Gaukelei besonderes Gewicht gelegt würde. Kräftiger ist die gegen die Missionsarbeit in umfangreichen Abhandlungen entfaltete positive Apologetik und Polemik. Zu bemerken ist der stetig wiederkehrende Hinweis auf die unbestrittene Authentie des Korans gegenüber der von christlich theologischer Seite

---

1) VI 152.

selbst angezweifelten und bestrittenen Authentie ganzer grosser Teile der biblischen Urkunden und ihre Forschung über die Textverderbnis, selbst der als authentisch anerkannten Texte. ᶜAbduh und seine Leute sind in den Gang der abendländischen theologischen Studien gehörig eingeweiht und die Fragen der Bibelkritik benutzen sie zur Rechtfertigung und Deutung der Anschuldigung Muhammeds, die in den Händen der „Buchbesitzer" befindlichen Bibeltexte seien nicht die authentischen Werke der Propheten und Apostel. ᶜAbduh selbst hat eine polemische Artikelserie u. d. T. *„al-Islām wal-Naṣrānijja"* (Islam und Christentum) erscheinen lassen, die nach seinem Tode, mit Beigabe seines Porträts, in Separatabdruck erschienen ist [1]).

Aus dieser apologetischen und polemischen Arbeit ist denn auch der Gedanke der Gründung einer islamischen Propagandaschule hervorgegangen, deren Lehrplan und Organisation Muhammed Reschīd Riḍā bis in die kleinsten Details entworfen hat [2]). Diese Schule hätte ausser der Heranbildung von Missionskräften für die Verbreitung des Islams unter den Heiden, noch die besondere Bestimmung, für innerislamische Mission zu arbeiten. Es sollten aus derselben Männer hervorgehen, die den rückständigen Islambekennern die reine Islamlehre verkünden könnten. *Daᶜwā wa-irschād*, „Propaganda und Leitung", war als Programm der zu gründenden Lehranstalt ausgesteckt. Reschīd Riḍā dachte anfangs, der Sitz dieser Schule sei in der Chalifen-Residenz Stambul zu errichten und er hat auch bei den höchsten politischen und religiösen Autoritäten des osmanischen Zentrums beharrlich für die Durchführung seines Plans agitiert. Trotz der sympathischen Aufnahme desselben scheiterte seine Ausführung an politischen Bedenken. Nichtsdestoweniger hat die eifrige Arbeit des Agitators es zuwege gebracht, am 14. März 1911 (dies Datum fällt mit dem 13. Rabīᶜ I 1329 zusammen) sein *dār al-daᶜwā wal-irschād* auf

---

1) Kairo o.J. 7 + 172 SS.
2) *Manār* XIV 801—821; *Revue du monde musulman* XVIII 224—227.

einem schönen Grundstück zu eröffnen, das ein für seine Ideen begeisterter Pascha auf der Nilinsel Rōḍa bei Kairo für diesen Zweck gestiftet hatte. Die Schule wird zumeist von muslimischen Jünglingen aus Indonesien und dem Suahēlivolke besucht. Unter ihren Landsleuten ist ja das rechte Arbeitsfeld für den Doppelzweck der Anstalt: Anwerbung der Heiden und Reform der in animistischem Aberglauben befangenen Muslime. Über Erfolge dieser religiös-pädagogischen Einrichtung fehlen bisher zuverlässige Berichte.

* * *

Dies sind die Ideen, die der Tafsīr des M. ᶜAbduh und seiner Schule in den Koran hineinträgt, durch das Offenbarungsbuch verkünden und bekräftigen lässt. Seine Tendenz wird charakterisiert durch den Anspruch, eine Auslegung zu bieten „in geistigem, der Zivilisation entsprechendem Sinn (*ᶜalā ṭarīḳa rūḥijja ᶜumrānijja*), durch den erwiesen werde, dass der weise Koran für jedes Zeitalter die Quelle religiöser und gesellschaftlicher Wohlfahrt (*al-saᶜādat al-dīnijja wal-madanijja*) ist" [1]).

Wir haben nun die Betätigung dieser Tendenz in ihrer exegetischen Anwendung im einzelnen zu betrachten.

2.

Der Darstellung der Richtung, in der die modernistische Theologie, auf exegetischem Wege, den Koran ihren eigenen religiösen Begriffen angleicht, haben wir die Beantwortung der Frage vorauszusenden: in welches Verhältnis sie zu der dogmatischen Anschauung von der litterarischen Natur des Korans tritt.

Wenn diese Schule das übernatürliche Element im Koran auch nicht übermässig betont und sich in diesen Dingen,

---

1) *Manār* VI 198; VIII 899.

neben sorgsamer Beibehaltung des traditionellen Phrasenapparates, auf der Linie des Rationalismus bewegt, so legt sie doch besonderes Gewicht darauf, in der Erkennung und Aufweisung der rhetorischen Schönheiten der koranischen Diktion, des planmässigen Zusammenhanges der zerstückelten Bestandteile der einzelnen Suren, hinter den orthodoxen Vorgängern nicht zurückzubleiben, ja sogar dieselben in solchen Nachweisen noch zu übertreffen.

M. ᶜAbduh sagt sich zuweilen in diesen Fragen, freilich zum Vorteil des Korans, von der traditionellen Anschauungsweise los. Während die alten Ausleger unmittelbar aufeinanderfolgenden Versen häufig verschiedene Offenbarungsanlässe (*asbāb al-nuzūl*) unterlegen, und dieselben in bezug auf ihre chronologische Folge von einander trennen, bestrebt sich ᶜAbduh, in den Koranstücken auf lange Strecken zielbewusste Einheitlichkeit nachzuweisen: „Es ist — so sagt er — eine merkwürdige Eigentümlichkeit der Tradenten über die Anlässe der Offenbarung, dass sie zusammengehörende Teile der göttlichen Rede auseinanderreissen und dadurch den Koran in Fragmente zerlegen; sie trennen sogar einzelne Sätze desselben Verses von einander, indem sie für dieselben je besondere selbständige Veranlassungen annehmen. Betrachte nur einmal die hier vorliegenden Verse (bei Gelegenheit von 2 v. 136—138), und du wirst (mit meiner Erklärung) ihre Unnachahmbarkeit (*iᶜdschāz*) in höherem Grade bewährt finden" [1]. Im selben Sinne glaubt er die Würde des Korans, gegenüber älteren orthodoxen Auslegern, in der rhetorischen Abschätzung der Synonyma zu erhöhen. „Gott ist den Menschen fürwahr gnädig und barmherzig" (*ra'ūfun raḥīmun*; 2 v. 138 und sehr oft). Es wird vorausgesetzt, dass im Falle der Anwendung zweier, eng verwandten Begriffskreisen angehörender Wörter, ihre Aufeinanderfolge eine Steigerung

---

1) *Manār* VII 91; dieselbe Bemerkung ibid. 201 (zu Vers 148); 238 (zu Vers 158).

der durch sie ausgedrückten Begriffe darstellt; das an zweiter Stelle folgende Wort entspricht einem höheren Wert; es sei begrifflich reicher als das vorangehende. Die Rhetoriker nennen diese Regel: *al-tarakkī min al-adnā ilā al-aᶜlā*, das Fortschreiten, Aufsteigen vom Tieferen zu dem Höheren. In der dogmatischen Streitfrage, ob die Propheten oder die Engel im Verhältnis zu einander die höhere Rangstufe einnehmen (die Muᶜtaziliten und einige Aschᶜariten — Bāḳillānī, Ḥalīmī — geben den Engeln den höheren Rang, während die allgemeine aschᶜaritische Lehre die Propheten höher stellt als die Engel [1])) wird 4 v. 170, wo die Engel hinter Jesus genannt werden, im Sinne dieser Differenz hart umstritten.

Der erwähnten rhetorischen Regel scheint 2 v. 138 sich nicht zu fügen [2]); das an erster Stelle stehende *ra'ūf* fasse den Begriff der Barmherzigkeit mit reicherem Inhalt in sich als das darauf folgende *raḥīm* [3]). Die beiden *Dschelāl*, deren Tafsīr zu den populärsten Korankommentaren gehört, motivieren die Verletzung der rhetorischen Regel damit, dass in diesem Fall das den Satz schliessende *raḥīm* aus Rücksichten auf die Reimverhältnisse an zweite Stelle kam (*waḳaddama al-ablagha lil-fāṣilati)* [4]), ein Gesichtspunkt, der in der gewöhnlichen Koraninterpretation als voll berechtigt betrachtet

---

1) S. die Litteratur der Frage in *WZKM* XV 46. Vgl. *Schahrastānī* ed. Cureton 226, 4. Ibn Ḥazm, *Milal* V 20 ff. *Ibn al-Munejjir* zu 140, 12 (I 502), 81 v. 22 (II 528) gegen Zamachscharī zu den Stellen; Hudschwīrī, *Kaschf al-maḥdschūb*, übers. von Nicholson 239 ff.

2) Sehr eingehend bei *Ibn al-Munejjir* z. St. (I 241 ff.); er hat eine Vorliebe für die Beobachtung dieses rhetorischen Gesichtspunktes; vgl. seine Glossen zu 3 v. 107 (I v. 162), 5 v. 48 (I 259). — Auch mit der Wortfolge *al-raḥmān al-raḥīm* hat man sich abzufinden, da raḥmān als umfassendere Stufe der Barmherzigkeit aufgefasst wird als das folgende raḥīm. Verschiedene Versuche diesen Einzelfall mit der rhetorischen Regel auszugleichen bei *Ḳasṭallānī* X 409 (zu Tauḥīd nr. 2).

3) In einem die verschiedenen Seelentätigkeiten körperlich lokalisierenden Ḥadīth (vgl. bab. Berākhōth 61*b*) wird als Sitz der *raḥma* die Leber, als der der *ra'fa* die Milz angewiesen (Buch. *Adab mufrad* [Stambul 1304] 109 ult.)

4) Vgl. Bejḍāwī zu 9 v. 129 (ed. Fleischer, I 406, 20).

wird [1]). M. ᶜAbduh will ihn jedoch nicht gelten lassen. „Jedes Wort des Korans — sagt er — ist an die für dasselbe passendeste Stelle gesetzt. Aus Rücksicht auf den Reim kann kein ὕστερον πρότερον statthaben. Die Voraussetzung solcher Rücksicht käme dem Zugeständnisse gleich, dass auf den koranischen Ausdruck Zwangsverhältnisse (*ḍarūra*, licentia poetica) Einfluss übten, wie dies bei Gedichten angenommen wird, wo ähnliche Umstellungen mit der Rücksicht auf den Reim motiviert sind". „Aber der Koran ist keine Dichtung; er kommt von Gott, dessen Wort nicht unter dem Einfluss zwingender Verhältnisse steht. Er ist aller Dinge mächtig, weise und allwissend; er gibt jedem Ding die ihm zukommende Stelle". ᶜAbduh bestrebt sich nun aus arabischem Sprachgefühl (*al-ḏauḳ al-ᶜarabī*) nachzuweisen, dass in dem fraglichen Wortpaar in der Tat die erforderliche Begriffsteigerung vorhanden ist, indem *raḥīm* den Begriff der Barmherzigkeit in umfassenderer Weise ausdrückt als das ihm vorangehende *ra'ūf* [2]).

Wir haben keine Ursache vorauszusetzen, dass diese rhetorische Wertschätzung des heiligen Buches und seine Anerkennung als Gotteswort eine captatio benevolentiae sei, wodurch die Vertreter der islamischen Aufklärung für ihre Anschauungen und Lehren den Einlass auch in orthodoxen Kreisen ermöglichen oder deren a limine-Zurückweisung zuvorkommen wollen.

Es ist im allgemeinen eine nicht zu übersehende Erscheinung, die uns das Verhalten der islamischen theologischen Aufklärer gegenüber den primären Voraussetzungen des orthodoxen Islams darbietet. Schīᶜitische Freigeister, die sich über das Zeremonienwesen des Islams frei hinwegsetzen, es nicht verschmähen strenge religiöse Verbote offen zu übertreten und den Ruf

1) Damit (*murāᶜātan lifawāṣil al-ājāt*) wird z. B. motiviert, dass in den Parallelerzählungen von Moses und den ägyptischen Zauberern diese an der einen Stelle (7 v. 118—119) rufen: āmanna birabb.... *Mūsā wa-Hārūn* (Reim zu *al-ᶜālamīn*), an der anderen (20 v. 72), die Namenfolge umkehrend: āmanna birabb *Hārūn wa-Mūsā* (zu *tasᶜā*, *al-aᶜlā*, *wa-abḳā*, freilich sehr fragwürdige Assonanz).

2) *Manār* ibid. 93.

des Mu'ezzin ganz spurlos an sich vorübergehen zu lassen, ja sogar über die traditionellen Gesetze ihrer Religion sich auch Andersgläubigen gegenüber mit unverhohlenem Freisinn aussprechen, sind von den übermenschlichen Gaben und Fähigkeiten des ᶜAlī und der Imame mit ebenso exaltierter, bestenfalls etwas rationalisierter, Bewunderung erfüllt, wie der orthodoxe schīᶜitische Fanatiker. Diesen Überzeugungen gegenüber wird ihre Skepsis ausgeschaltet. Das Martyrium der Imame ist den Philosophen unter ihnen ebensolche Quelle religiöser Erbauung, wie den intransigenten Altgläubigen [1]). Darin kennen sie kein Abschwenken vom grundlegenden Lehrbegriff der Schīᶜa. Ja, sie erblicken, wie wir dies an den indischen Aufklärern beobachten konnten, in ᶜAlī und den Imamen die Patriarchen, Vorkämpfer und Begründer des Freisinns, in deren Kreisen sich die Pflege der freien Ideen fortpflanzte. Sie dienen ihnen gewissermassen als Rechtfertigung ihres eigenen religiösen Standpunktes.

Auch der sunnitische Aufklärer lässt es nicht zu, an der hohen Würde und den Vollkommenheiten Muhammeds, an der Unvergleichlichkeit des Korans zu mäkeln. Je nachgiebiger er mit den „Zweigen" verfährt, desto unverbrüchlicher fordert er die Anerkennung der göttlichen Vorzüge des Korans. Er hält ihn für ein Gottesbuch wie der letzte Orthodoxe; ja er will in ihm — wie wir an dem Beispiele M. ᶜAbduh's sehen konnten — Vollkommenheiten finden, an denen der Orthodoxe achtlos vorübergeht. Dadurch schafft er sich zugleich die freie Bahn dafür, in dem Gottesbuch, das ihm den Inbegriff aller Wahrheit darstellt, die Gedanken moderner Philosophie, Natur- und Gesellschaftswissenschaft ausgedrückt zu finden. Dies ist einer der Grundgedanken dieser neuen Schule. *Maḥmūd Sālim*, Präsident der Gesellschaft *(dschemāᶜat al-daᶜwā wal-irschād)*, unter deren Auspizien die obenerwähnte Propagandaschule entstanden ist, spricht es klar aus: „Die Alten haben in der

1) Vgl. *Vorlesungen* 214—223.

Exegese des Korans Gedanken von Aristoteles, Plato, Pythagoras und Galen benutzt, jetzt müssen wir mit Leibniz, Comte und Spencer dasselbe tun" [1]). Und das wenigste, was dieser Schule als feste Voraussetzung der richtigen Koranauslegung gilt, ist die Überzeugung, dass der Koran keine Lehre enthalten könne, die mit den Wahrheiten der Wissenschaft in Widerspruch sei. Für die Augen der Oberflächlichen verborgen, umfasst das Gottesbuch vielmehr die wissenschaftliche Weltanschauung des 19. und 20. Jahrhundertes. Man müsse nur mit offenen Augen lesen und mit vorurteilslosem Sinn verstehen können. Einer der frühesten Vertreter der modernen Richtung, der persische Gelehrte *Sejjid Kerāmat ʿAlī* (1867) erklärt in einem auch in englischer Übersetzung veröffentlichten Buche (einer der Übersetzer ist Ameer Ali) „die vollkommene prinzipielle Übereinstimmung des heiligen Buches und des Ḥadīth mit den Lehren der europäischen Physik, Astronomie und Kosmologie". Von seinen Beweisbeispielen hat man auch später Gewicht auf Sure 41 v. 10 gelegt, aus welcher Stelle (dort spricht Gott zum Himmel und zur Erde: ‚Kommet gutwillig oder gezwungen'; sie sprachen: ‚Wir kommen gehorchend') gefolgert wird, dass im Koran, die Erkenntnisse jener Zeit weit überholend, bereits die Bewegung der Erde vorausgesetzt wird [2]). Und in solchen Nachweisen haben unsere Kulturmuhammedaner zuweilen Erstaunliches geleistet. Unter den Neueren ist nicht vereinzelt Dr. *Muhammed Taufīḳ Ṣidḳī*, Arzt in Ṭurra, der mit Vorliebe in solcher Harmonistik arbeitet. Auch er beweist in einer Abhandlung „Astronomie und Koran" (*ʿilm al-falak wal-Ḳorʾān*) die Übereinstimmung dessen, was in letzterem über Himmel, Erde, Sterne u. s. w. zu lesen ist, mit den astronomischen Erkenntnissen der Neuzeit [3]).

Die Anhänger dieser Richtung empfinden für den Islam

1) *Manār* XIV 517.
2) *ZDMG* XXII 566.
3) *Manār* XIV 577—200.

keine Furcht vor der modernen Wissenschaft. Sie wissen wohl, dass viele, die die Wissenschaft auf europäische Art sich aneigneten, dieser folgend, die Lehren der Religion beiseite werfen. „Die Ursache davon ist jedoch, dass solche Leute den Islam selbst weder vor noch nach ihrem Studium der europäischen Wissenschaften wirklich kennen gelernt hatten. Darum fordern wir unsere Religionsgelehrten auf, die Zügel des exakten Studiums in ihrer Hand zu behalten; denn wir hegen das unerschütterliche Vertrauen, dass niemand, der den Islam wirklich erkannt hat, demselben untreu werden könne. Wie könnte auch jemand die Finsternis erwählen, wenn er im Licht gelebt hat?" [1]).

Dieser Gedanke kehrt immer und immer in zahlreichen Variationen in den programmässigen Kundgebungen der ᶜAbduh-Schule wieder. Zumal in seiner Anwendung auf zwei Gebiete: das historische und das naturwissenschaftliche.

Zu allererst sei im Koran die Erkenntnis ausgesprochen, dass in der geschichtlichen und sozialen Entwicklung der Menschheit feste Gesetzmässigkeit walte. Wo nur irgend im Koran auf *sunnat al-awwalîn* (das Herkommen der früheren Geschlechter; 8 v. 38) Bezug genommen oder in welchem Zusammenhang immer ein Gedanke ausgesprochen wird, wie folgender, häufig wiederkehrender: „Dies war Allah's Brauch (*sunnat Allâh*) mit denen, die längst hingegangen sind und du findest keine Veränderung in Allah's Brauch" (z. B. 33 v. 62) — wird der Text immer wieder für diese Tatsache beansprucht [2]). Die unveränderliche *sunnat Allâh* sei die in der Geschichte waltende Gesetzmässigkeit.

Darum sei auch das Studium der Geschichte eines der dringendesten Interessen der wahren Islampflege. Zu Betrachtungen darüber geben reichliche Veranlassung die Stellen des Korans, in welchen die Geschicke alter Völker, die bösen Folgen ihrer Versündigungen erzählt werden [3]). Darin liegen

1) IV 453. 2) IX 55. 3) V 693 über 2 v. 46.

geschichtliche Erwägungen. Das Bedürfnis des Muslim nach solcher Erkenntnis trete besonders an Sure 2 v. 209 ff. hervor, wo von den Spaltungen und der Uneinigkeit unter den Menschen die Rede ist, Zuständen, denen abzuhelfen der Beruf der Propheten als der Lehrer der Menschheit war. In diese Verse wird die Betrachtung der Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft nach ihren verschiedenen Stufen hineingelegt und diese Darstellung zu einer strengen Apostrophe an die zünftigen Gelehrten (*ᶜulamā al-rusūm*) [1]) und an die Herrscher und die regierenden Kreise (*al-umarā wal-salāṭīn*) benutzt, um sie wegen der Vernachlässigung der historischen Erziehung der Pflichtversäumnis gegen den Islam zu zeihen [2]).

In bezug auf das Verhältniss des Korans zur Naturwissenschaft geht ᶜAbduh vom Grundsatz aus, dass „Gott sein Buch nicht geoffenbart habe, um darin Tatsachen und Erscheinungen des Naturgeschehens in wissenschaftlichem Sinne zu erklären" [3]). Denn über diese Dinge zu belehren gehört nicht zu den Absichten der Religion. Von der Natur sei im Koran nur zu dem Zweck die Rede, um an der Vollkommenheit und den Wundern der Schöpfung auf die Weisheit des Schöpfers hinzuweisen [4]). Es dürfe daher kein Anstoss daran genommen werden, wenn einer oder der andere der Ausdrücke, mit denen der Koran von Naturerscheinungen redet, den naturwissenschaftlichen Anschauungen nicht entspricht (z. B. Blau des Himmels).

Hingegen findet er eine direkte Anspornung zur Beschäftigung mit den Naturwissenschaften in dem Wort (2 v. 26—7): „Wie könntet ihr auch Gott leugnen, während ihr doch tot wart und er euch lebendig machte; alsdann wird er euch töten und dann wieder lebendig machen, und zu ihm werdet ihr zurückgeführt. — Er ist es, der für euch auf der Erde alles erschuf u. s. w."

---

1) VIII 41—67. 2) Ibid. 89 ff. 3) XII 486. 4) XII 815.

Es sei eben einer der Vorteile des Islams vor anderen Religionen, dass sein heiliges Buch zur Pflege der Naturwissenschaft aneifert [1]). Wie ungesucht bietet sich zum Beweise dieses Gedankens die Belehrung in 2 v. 159 dar: „Fürwahr, in der Schöpfung des Himmels und der Erde und in dem Wechsel der Nacht und des Tages und in den Schiffen, die das Meer durchziehen mit dem, was den Menschen nützt und (darin) was Allah vom Himmel herabsendet an Wasser, und er belebt damit die Erde nach ihrem Tode, und (darin, dass er) in ihr ausstreute von allem Getier, und in dem Waltenlassen der Winde, und in den Wolken, die zur Tätigkeit gezwungen sind zwischen dem Himmel und der Erde — (in allen diesen Dingen) sind Zeichen für ein Volk, das vernünftig ist". Dieser Vers bietet besondere Gelegenheit, für die Pflege der Naturwissenschaften eine Lanze einzulegen. „Manche, die sich der Pflege naturwissenschaftlicher Bildung im Namen der Religion widersetzen, sind der Meinung, dass der Blick auf die äusseren Erscheinungen der Natur genügend sei, um aus ihnen einen Beweis zu schöpfen für die Erkenntnis der Wirkungen des Schöpfers, seine Weisheit und Barmherzigkeit. Sie gleichen darin jemandem, der sich begnügt, von einem Buch die Einbandstafel zu betrachten, ohne vom Inhalt des Buches Kenntnis zu nehmen. Fürwahr, die Natur ist ein Buch, das uns Gottes Dasein, seine Vollkommenheit, Erhabenheit und Schönheit laut verkündet, und auf dies Buch deutet der Satz 18 v. 109: „Sprich: Wenn das Meer Tinte wäre für die Worte meines Herrn, so würde das Meer verbraucht sein, bevor die Worte meines Herrn zu Ende kämen, und wenn wir auch noch ein gleiches zur Aushilfe brächten"; ferner 31 v. 26: „Und wenn das, was auf der Erde ist an Bäumen, Federn wären, und es würden sieben (Tinten-)Meere das Meer erweitern, so würden die Worte Gottes nicht zu Ende kommen". Die „Worte Gottes" sind die einzelnen Schöpfungsdinge;

1) V 9.

sie sprechen deutlicher als es alle Rede vermöchte. Aber sie werden nicht verstanden von denen, die allem Hören entfremdet und allem Wissen feindlich sind. Diese meinen, dass die Erkenntnis Gottes durch dialektische Spekulation und auf dem Wege logischer Syllogismen erlangt werden könne. Wäre diese ihre Voraussetzung richtig, so hätte ja Gott selbst im Koran solche Gesichtspunkte dargelegt und auf die Unmöglichkeit des regressus in infinitum und des circulus vitiosus, und wie alle die termini der Dialektik immer lauten, hingewiesen und nicht auf Himmel und Erde, Nacht und Tag, Schiffe und Regen und deren Wirkung auf das Leben der Natur. Gott hat zwei Bücher herabgesandt: ein erschaffenes, das ist die Natur, und ein geoffenbartes, das ist der Koran [1]). Das letztere leitet uns, mit der uns verliehenen Vernunft in jenem zu forschen. Wer gehorcht, wird glückselig; wer sich abwendet, geht dem Verderben entgegen" [2]).

Die Pflege der Naturwissenschaften (und im Zusammenhang mit ihnen die der technischen Wissenschaften) habe für den Islam auch einen eminent praktischen, mit der politischen

---

1) Man wird an eine Stelle in *Ibn al-ʿArabī*'s Futūḥāt mekkijje (I 101, 4 v. u). erinnert: „Der Kosmos ist das grosse Offenbarungsbuch, das Gott uns vorliest, eine Vorlesung durch die *Erscheinung*, so wie der Koran eine Vorlesung durch die *Rede* ist. Auch der Kosmos besteht aus geschriebenen, auf das ausgebreitete Pergament des Seins gezeichneten Buchstaben; diese Schrift wird an ihm ewiglich und endlos bestehen." Auch *Ghazālī* (Iḥjā II 258, 1; weiter ausgeführt IV 116, 16) vergleicht die Schöpfungen Gottes mit litterarischen Werken (taṣnīf Allāh); ibid. IV 89, 5 v. u. „Die nicht vermögen zu lesen die göttlichen Zeilen, geschrieben auf den Blattseiten der existierenden Dinge mit göttlicher Schrift, ohne Buchstaben noch Laute, die nicht mit dem Auge des Gesichts, sondern mit dem der Einsicht begriffen werden kann, diese Unvermögenden hat Gott benachrichtigt durch die Rede, die sie vom Gesandten gehört haben, sodass durch Vermittlung von Buchstab und Laut ihnen der Gedanke zuging, den sie sonst nicht erfassen konnten"..... Derselben Vergleichung bedient sich dem Philosophen gegenüber der ägyptische Mönch Antonius als jener seine Verwunderung darüber ausdrückt, dass Antonius es so lange in der Wüste aushalte ohne den Trost zu geniessen, den die Bücher gewähren: „*Mein Buch ist die Natur* und die steht mir zu Gebot so oft ich lesen mag, was Gott spricht" (Sozomenus Hist. eccl. IV 23 nach Schiewitz, *Das morgenländische Mönchtum* I 239).

2) *Manār* VII 292.

Stellung des Islams eng zusammenhängenden Zweck. Dies lehrt ᶜAbduh im Anschluss an 3 v. 200: „O, die ihr gläubig seid, harret aus, strebet Ausdauer an, und rüstet in Kriegsbereitschaft... vielleich findet ihr Gelingen", und 8 v. 60—62: „Und wenn du Verrat von einem Volke befürchtest, so versetze ihnen das Gleiche... und bereitet für sie vor, was ihr nur im Stande seid, an Stärke und Bereitschaft der Rosse, womit ihr Furcht einflösset dem Feinde Gottes und euerem Feind und anderen ausser ihnen". Hieraus folgt, dass nach den Prinzipien des Islams „die Ungläubigen mit denselben Mitteln bekämpft werden müssen, die sie zur Bekämpfung des Islams anwenden. Darin ist inbegriffen, dass man ihnen in unserer Zeit in der Verfertigung von Kanonen und Flinten, von See- und Luftschiffen und anderen Arten der Kampfesmittel nacheifern müsse. Dies alles macht die Vervollkommnung in den technischen und Naturwissenschaften zu einer unumgänglichen Pflicht der Muslime, denn nur dadurch kann die militärische Bereitschaft erreicht werden" [1]).

Dies Tafsīr bestrebt sich ferner stets dem Grundsatz gerecht zu werden, dass „eine Religion, die voller blöder Märchen (*churāfāt*) ist und aufgeklärte Vernunft (*al-ᶜaḳl al-mustanīr*) nicht in einem Hirn beisammen sein können" [2]). Es können also im Koran Dinge erster Art nicht vorkommen; bei richtiger Erklärung könne er der aufgeklärten Vernunft nicht widersprechen. Die letztere fasst ᶜAbduh in ganz modernem Sinne auf. Er ist ja durch und durch gesättigt von den Ideen, die er während seines Verkehrs in Europa und auch nachher aus der Litteratur in sich aufgenommen hatte. Es entbehrt nicht eines pikanten Zuges, dass der Muftī in seinen exegetischen Vorlesungen Herbert Spencer zitiert (zu 4 v. 17) [3]), mit dem er auch persönliche Unterredungen hatte; dass er (zu Sure 2) gelegentlich der Erklärung des Zinsverbotes Tolstoi, und in seiner Exegese der *sūrat al-ᶜaṣr* [4]) die „konven-

1) XII 331. 2) V 144, 10 u. 3) XII 805. 4) VI 591.

tionellen Lügen" (*al-akāḏīb al-ʿurfijja*) meines Jugendfreundes und Landsmannes Max Nordau, wohl nach der französischen Übersetzung jenes Werkes, anführt. Nichts Modernes ist ihm, so wie den Anhängern seiner Lehrrichtung fremd. So finden wir z.B. in einem Buche, das der Schejch al-Bekrī *Muḥammed Taufīḳ*, als hierarchisches Oberhaupt der Ṣūfībruderschaften in Ägypten [1]) zur Anleitung der Ṣūfī-Adepten abfassen liess, gedehnte Zitate aus der Enzyklopädie Larousse, aus den Werken des französischen Philosophen Frank und aus einem Aufsatz Berthelot's [2]), in einem Kapitel, in dem der Nachweis geführt wird, dass der Islam in der Proklamation der bürgerlichen sowie der Denk- und Gewissensfreiheit der westlichen Zivilisation um Jahrhunderte vorangeschritten ist [3]). In diesem Sinne interpretiert die Exegese ʿAbduh's und seiner Schule in den Koran ziemlich häufig moderne Anschauungen, namentlich Darwinistisches hinein. Wir stehen beispielsweise vor der Erklärung von 2 v. 250 ff. „Wie manche geringe Schar hat eine grosse Schar überwältigt, und Allah ist mit den Ausdauernden". Die Exegese dieser Stelle lauft unter allgemeinen Betrachtungen darauf hinaus, dass sie die Theorie vom „Kampf ums Dasein" (*tanāzuʿ al-baḳā*), von der „natürlichen Zuchtwahl" (*al-intichāb al-ṭabīʿī*) in sich fassen soll [4]). Auch 2 v. 252; 13 v. 18 sollen dafür dienen.

Die häufig wiederholten Sentenzen *al-ʿāḳiba lil-muttaḳīn* „die Zukunft gehört den Gottesfürchtigen" (7 v. 125), „Gott lässt nicht gelingen die Tat der Verderber" (10 v. 81) u. s. w. werden ganz ernstlich auf den „survival of the fittest" bezogen [5]). „Dies ist eine Anleitung zum Prinzip vom Kampf ums Dasein, und dazu, dass dieser Kampf zum Sieg des Tüchtigen und

---

1) Vgl. Macdonald, *Aspects of Islam* (New York 1911) 180 ff.

2) Sonst berufen sich die modernistischen Schriftsteller des Islams in ihren arabischen Werken am häufigsten auf die Schriften Drapers und Le Bons.

3) *Kitāb al-taʿlīm wal-irschād* (Kairo o. J. 667 + 35 SS.) 618—630.

4) VIII 929—930.

5) IX 60.

zum Bestand des Vorzüglichen führt". Dies ist freilich in seiner historisch-sozialen Anwendung gemeint. Die modernistische Exegese der ʿAbduh-Schule [1]) scheut jedoch auch vor der Anpassung des Korans an moderne naturwissenschaftliche Theorien nicht zurück. Es ist wohl für unsere hergebrachte Anschauung von islamischer Wissenschaft nicht wenig überraschend, den Rektor der Azhar-Schule, bei Gelegenheit seiner exegetischen Vorlesung über 2 v. 18, 19, wo in einem Gleichnisse von Donner, Blitz und anderen Naturerscheinungen sowie von ihren Wirkungen die Rede ist, über die Theorie der Elektrizität in ihrer Betätigung in Donner und Blitz, über positive und negative Elektrizität (*al-mūdschib wal-sālib*), über Telegraph, Telephon und Tramway sprechen zu hören [2]); nicht alsob von allen diesen Dingen im Koran die Rede wäre, — es gibt moderne islamische Autoren, die so weit gehen, auch solches zu behaupten — sondern in dem Sinne, dass die Beachtung aller dieser Errungenschaften der Kultur für den Bekenner des Gottesbuches wohl schicklich ist und durch den Geist desselben gefordert wird.

Hingegen findet er moderne pathologische und therapische Theorien im Koran, und in diesen Fällen auch in der geweihten Tradition. Allen Ernstes behauptet er, dass die auch im Koran (2 v. 276) reflektierte Anschauung der alten Araber, dass alle Krankheit durch Dschinn (Dämonen) verursacht wird [3]), keine andere Deutung zulasse, als die, dass unter Dschinn (die Verborgenen) die krankheiterregenden Mikroben zu verstehen seien. Der Koran nehme demnach in bezug auf die Frage der Krankheitsursachen den Standpunkt der allermodernsten Medizin vorweg [4]).

---

1) Wir nennen statt mehrerer schriftstellerischer Anhänger derselben z. B. nur Ṭanṭāwī Dschauharī mit seinem Werke: *Niẓām al-ʿālam* (Ordnung der Welt, Kairo 1905) und anderen Schriften ähnlicher Tendenz (vgl. Journ. As. 1908, I 165—170).

2) IV 335.

3) *Archiv für Religionswissenschaft* XIII 35.

4) *Manār* IX 335 u. ö.

Hieran darf wohl eine diesem Kreise verwandte Ḥadīth-Interpretation angeschlossen werden.

In Fällen epidemischer Krankheiten bereiten beim naiven Volk und den halsstörrigen Theologen erhebliche Schwierigkeiten die sanitätspolizeilichen Vorkehrungen gegen die Gefahren der Infektion. Es steht allen solchen Vorkehrungen ein allgemein anerkannter Spruch des Propheten entgegen, nach welchem der Glaube an Krankheitsansteckung ein ebensolcher Aberglaube wäre, wie der an Omina und Auguria und die Vorstellung von einen Hungerwurm, der im Magen den Appetit verursache. Jeder einzelne Erkrankungsfall sei eine von äusseren Ursachen unabhängige Wirkung Gottes und könne in keinen ursächlichen Zusammenhang mit anderen Krankheitserscheinungen gesetzt werden. Es könne von Infektion als Erkrankungsursache keine Rede sein. Man hat allerdings schon in alter Zeit traditionelle Erzählungen mitgeteilt, die der Ablehnung der Voraussetzung der Infektion als Krankheitsursache im Wege stehen [1]. Eine bei dieser Frage in Betracht kommende Belehrung des Propheten lautet: „Wenn ihr hört, dass die Pest in einem Lande herrscht, so geht nicht in ein solches Land; befindet ihr euch aber bereits in demselben, so entfernet euch nicht" [2], dies letztere, ohne Zweifel, um nicht den Glauben zu betätigen, alsob man dem Verhängnis Gottes aus dem Wege gehen könne [3].

Im Sinne unserer Rationalisten, die auch die übrigen, den Infektionsglauben ablehnenden Sprüche zu Gunsten der modernen Hygiene ablenken, habe der Nachsatz die Bedeutung: man möge ein verpestetes Land, in dem man sich zur Zeit

---

1) Siehe *Preussische Jahrbücher* CXXI (1905) 283, vgl. Lammens, *Ziād ibn Abīhi* (Rome 1912) 125 f.; E. Seidel, *Die Lehre von der Kontagion bei den Arabern* (Archiv für die Geschichte der Medizin, Bd. VI Heft 2, Leipzig 1912). Der Aufsatz Masterman's: *The Ideas among the Natives* (von Syrien und Palästina) *regarding the Causes and Cure of Disease* (Quart. Statem. Pal. Expl. Fund 1918, 56—71, 112—119) war mir nicht zugänglich.

2) Vgl. de Goeje, *Mémoire sur la conquête de la Syrie*[2] (Leide 1900) 163.

3) Die Frage wird im *Iḥjā* IV 278 verhandelt.

der Epidemie befindet, nicht verlassen: um die Krankheit nicht zu verschleppen [1]). Es wäre eine sanitätspolizeiliche Verordnung Muhammeds, die die Voraussetzung der Infektion geradezu bestätige. Sie bringen also das gerade Gegenteil des Wortsinnes heraus.

Sehr schwer windet sich die moderne Schule um die Frage herum, ob das Menschengeschlecht aus einem oder aus mehreren Paaren entstanden sei. Im Koran (4 v. 1; 6 v. 98; 7 v. 189; 39 v. 8) wird nämlich wiederholt ausdrücklich von der Hervorbringung des Menschengeschlechtes „aus einer Seele" (*min nafsin wāḥidatin*) gesprochen. Wie kann nun diese Lehre mit den wissenschaftlichen Ergebnissen in Einklang gebracht werden? Darauf geht die ʿAbduh-Schule bei verschiedenen Gelegenheiten ein und versucht es, durch mannigfache Ausgleichungsformeln, der Gefahr zu entgehen, aus dem Koranwort die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechtes folgern zu müssen. Zunächst meinen sie, dass an der fraglichen Stelle gar nicht vom Ursprung der gesamten Menschheit die Rede sei. Adam und Eva seien als die Stammeltern der Araber, nicht als die des gesamten Menschengeschlechtes zu betrachten. Indem Gott seine Absicht kundgibt, den Adam zu erschaffen, entgegnen ihm die Engel (2 v. 28): „Willst du jemand dahinsetzen, der in ihr (der Erde) Unheil anstiftet und Blut vergiesst"? Dies nötigt zur Voraussetzung, dass es schon vorher Menschen gegeben habe; wie hätten denn die Engel sonst gewusst, dass der zu erschaffende Mensch, vermöge seiner Naturanlage, jene bösen Eigenschaften besitzen werde? Und der Spitzfindigkeiten noch mehr, durch die selbst Darwin korangerecht gemacht wird [2]).

Viel origineller mutet folgende Meinung über den Sinn der einzigen Seele an. Nach der Aneinanderreihung verschiedener Erklärungsmöglichkeiten, die der koranische Ausdruck verträgt, schliesst der Mufti: „Wir möchten uns in der Erklärung des

---

1) *Manār* V 358. 2) VIII 738.

fraglichen Ausdrucks nicht an eine bestimmte wissenschaftliche Ansicht, an die irgend einer naturwissenschaftlichen Schule (Darwinismus u. dgl.) festnageln; sondern sie unbestimmt lassen, wie sie auch im Koran selbst unbestimmt gelassen ist. Wir beanspruchen daher nicht, mit Bestimmtheit wissen zu wollen, was unter *nafsun wāḥidatun* zu verstehen sei, und können keine Erklärung als verpflichtend halten, die nicht durch den Propheten selbst gegeben ist." „Die Abstammung aller Menschheit von Adam sei übrigens eine hebräische Tradition; wir Muslime sind nicht verpflichtet die geschichtliche Überlieferung der Hebräer anzuerkennen, wenn sie auch auf Moses zurückgeführt wird. Denn wir sind dessen nicht sicher, dass sie genau so zu uns gelangt ist, wie sie Moses niedergeschrieben hat." Man sieht, dass die ᶜAbduh-Schule für ihre rationalistischen Zwecke bereitwillig auch das islamische Vorurteil von der Thora- und Evangelienfälschung durch Juden und Christen handhabt. Dies tut sie bei jeder Gelegenheit, wo sie eine ihr misliebige Vorstellung, die aus der Bibel in den Islam eingedrungen ist, aus diesem beseitigen will.

Ferner: „Ich möchte doch gerne wissen, wie jene, welche glauben, dass die Frage (der Abstammung des Menschengeschlechtes) durch den Wortlaut des Korans entschieden ist, verfahren würden, wenn jemand, der aus wissenschaftlichen Gründen an dem mehrfachen Ursprung des Menschengeschlechtes festhält, sich zur Annahme des Islams meldete. Würde man ihn zurückweisen, wenn er sonst den göttlichen Ursprung des Korans anerkennt?" [1]).

Mit derselben Freiheit, die sie in naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten übt, verschafft sich die modernistische Koraninterpretation auch von den Einwürfen Ruhe, die aus Gründen der gesellschaftlichen Ordnung gegen Einrichtungen erhoben werden, deren Geltung auf Verordnungen des Korans

1) XII 486—488.

zurückgeführt wird. Darin hat die indische Schule reichlich vorgearbeitet. Die Ägypter hatten nur theologisch zu vertiefen, was Sejjid Ahmed Bahādur, Ameer ᶜAli und ihre Anhänger angeregt hatten.

Eine der meist einschneidenden Fragen, an denen die modernistische Methode der Koranauslegung auf diesen Gebieten zur Geltung kommt, ist die Frage der Mehrweiberei. Die Polygamie ist im Koran zweifellos gestattet und diszipliniert, indem sie nach der allgemein anerkannten Erklärung des Koranverses, der diese Verhältnisse zum Gegenstande hat (4 v. 3), auf die gleichzeitige Vierzahl der Ehegattinnen beschränkt ist. Die Apologeten des Islams haben sich zwar lange Zeit alle Mühe gegeben, die Vorwürfe, die aus der Zulassung der Mehrweiberei gegen den Sittlichkeitswert der islamischen Ehe erhoben werden, von sozialen Gesichtpunkten aus zu widerlegen. Nichtsdestoweniger fühlen sie sich letztlich zur Einsicht gedrungen, dass eine ethische Familie und dass eine ihrer Bestimmung und ihren Aufgaben entsprechende Erziehung lediglich auf monogamischer Basis denkbar ist. Sie sind demgemäss vom Bestreben beseelt, die Eheinstitution des Islams auf das europäische Niveau zu erheben. Nach der Forderung ihrer Methode muss jedoch diese Tendenz mit dem Koran, der ihr anscheinend widerstrebt, in Einklang gebracht werden. Dies wird ihnen nicht schwer. Wie lautet der Koranspruch, auf den die Zulassung der Polygamie gegründet ist? „Und wenn ihr fürchtet nicht Gerechtigkeit gegen die Waisen zu üben, so nehmt euch zu Weibern, die euch gutdünken, zwei oder drei oder vier. Und wenn ihr fürchtet, dass ihr nicht gerecht (gegen sie) sein könntet, dann (nur) eine, oder was euere Rechte besitzt. Dies ist näher (dazu), dass ihr nicht (von der Gerechtigkeit) abbieget".

Das Zugeständnis der Vielweiberei wird hier also an die Bedingung geknüpft, dass sich der Ehemann charakterfest und auch in wirtschaftlicher Beziehung als dazu befähigt fühlt, gleiches Recht gegen die Genossinnen seines Haushaltes zu

üben und aus diesem Verhältnis entstehende Mishelligkeiten zu vermeiden. Darauf gründet Muhammed ᶜAbduh die logische Folgerung: Da es aber menschlich kaum denkbar ist, dass jener Bedingung entsprochen werden könne [1]), so wird dies koranische Zugeständnis der Polygamie von selbst hinfällig. Ja, er geht so weit zu erklären: „So weit unsere Erfahrung reicht, ist die Erziehung des Volkes neben der Zulassung der Polygamie nicht gut möglich. So ist es denn Pflicht der massgebenden Religionsgelehrten, diese Frage zu studieren. Besonders liegt dies den Theologen des herrschenden ḥanefitischen Ritus ob, die es nicht in Abrede stellen, dass die Religion das Gemeinwohl zum Ziele hat und die als einen ihrer hauptsächlichen Grundsätze lehren, dass durch die Anwendung des Gesetzes Unrecht und Schaden abgewandt werden solle. Wenn nun eine Einrichtung in einer Zeitperiode Schaden im Gefolge hat, während sie diese bösen Folgen in einer früheren Zeit nicht aufwies, so kann kein Zweifel daran sein, dass es notwendig ist, das Gesetz zu verändern und es den gegenwärtigen Umständen anzupassen, gemäss dem traditionellen Grundsatz: „Die Abwendung des Unheils ist dringender als die Hervorrufung des Nutzens." Aus alledem folgt — so schliesst der Mufti — dass die Vielweiberei in unzweifelhafter Weise verboten ist (*muḥarram ḳaṭᶜan*), wenn zu befürchten ist (und diese Befürchtung findet in jedem Falle statt), dass unter den Verhältnissen derselben in der Familie nicht Gerechtigkeit geübt werden kann" [2]). Zum selben Resultat war auch die indische Aufklärung (Ameer ᶜAlī) [3]) gelangt, indem ihre Führer die Polygamie in islamischem Sinn als „absolutely

1) Dies wird im Koran selbst 4 v. 128 vorausgesetzt: „Ihr seid nicht fähig, Billigkeit unter euren Weibern zu üben, auch wenn ihr danach eifrig strebet".

2) XII 572.

3) Darüber, wie überhaupt über die Stellung der Frau in seinem idealen Islam hat er eine eigene, in der apologetischen Serie „*The Mohammedan Tract and Book Depot*, Punjab" (Lahore 1893) erschienene Abhandlung veröffentlicht u. d. T: *Woman in Islam*. Über diese und eine andere apologetische Serie s. Deutsche Literaturzeitung 1911. Nr. 45, 2851 ff.

unlawful" erklären [1]), eine Überzeugung, die auch in Ägypten selbst in Kreise von Schejchen dringt, die den aufklärerischen Bestrebungen sonst fern stehen [2]).

Es sei Pflicht des Staatsoberhauptes der islamischen Regiegierung, auch in diesem Falle das eine Schädigung der gesellschaftlichen Wohlfahrt hervorrufende Zugeständnis der Mehrweiberei von religionswegen aufzuheben und Monogamie als ausschliesslich zulässige islamische Eheform zu erklären. Aus der ältesten Geschichte des Islams können überdies Beispiele dafür angeführt werden. dass die Chalifen gültige Gesetze im Interesse des Gemeinwohls suspendierten [3]). Und im Koran selbst findet ᶜAbduh die Anerkennung des monogamischen Prinzips auch im Erbschaftsgesetz (Sure 4) implicite ausgesprochen; nämlich darin, dass in einer polygamen Familie bei Absterben des Gatten sämtlichen hinterbliebenen Gattinnen in summa nur ein Gattinnenteil aus dem Nachlasse zukommt. „In dieser Verfügung liege die Absicht zutage, kundzugeben, dass die normale Form des ehelichen Verhältnisses die Monogamie ist und dass die Mehrweiberei als in besonderen Umständen begründete Ausnahme zu gelten habe.... die nicht in der Absicht des göttlichen Gesetzgebers liegt. Darum berücksichtigt er sie auch im Erbgesetz nicht, denn die Gesetze beziehen sich nur auf das Normale, in der Übung des Lebens Vorherrschende; die Ausnahme ist nicht Gegenstand gesetzlicher Regelung" [4]).

Die apologetische Tendenz dieser Exegese führt sie jedoch noch um einen Schritt weiter. Sie begnügt sich nicht mit der

---

1) Vgl. Sir Robert Knyvet Wilson, *Digest of Anglo-Mohammedan Law* (4th edition) 491; Ameer Ali macht in seinem *Students Handbook of Mahommedan Law* (5th ed. Calcutta 1906) bei Erwähnung der polygamischen Institution die Parenthese: „except among the Motazalas (d. h. seine eigene Partei), who do not recognise the lawfulness of polygamy". Hingegen traf sich auch unter den Modernen die Verteidigung der Polygamie durch Dr. Mohammed Abdul-Ghani, M. A. (Lahore) im 9. Heft der Serie Kutubkhāne-i-Islāmī.

2) Vgl. *The Moslem World* III 75.

3) *Manār* XII 585 unten.

4) XII 741.

Ablehnung der Voraussetzung, dass der Koran durch die normale Zulassung der Polygamie das Institut der Ehe auf ein tiefes ethisches Niveau herabgedrückt, die Würde und Stellung der Ehefrau erniedrigt habe; sie schreitet vielmehr zu dem Nachweis vor, dass ein denkendes Verständnis des Korans die vollständige moralische Gleichstellung der Frau erweise, dass der Koran die Frau auf eine höhere Stufe der Würdigkeit erhebe, als dies in anderen Kulturgebieten je geschehen, und dass der Koran hierin allen Völkern vorangegangen sei. Muhammed ᶜAbduh knüpft diese Folgerungen an seine Auslegung mehrerer Stellen des Korans [1]), besonders an 3 v. 193 [2]): „Fürwahr, ich lasse nicht verloren gehen die Tat eines Handelnden von euch, ob Mann oder Weib; die einen von euch sind von den anderen". Also völlige Gleichstellung der Geschlechter und ihrer Wertschätzung.

Ein stetig wiederkehrender Gedanke der ᶜAbduh-Schule ist, dass der wahre Islam eine Vernunftreligion ist [3]), berufen, die Weltreligion der Zukunft zu werden [4]). Natürlich wird dieser Islam auf seine Ursprünge zurückgeführt, taḳlīdfrei gemacht, von allen abergläubischen Zutaten gesäubert und aus demselben ausgeschieden was die Maḏāhib hinzugetan. Damit hängt die Behauptung zusammen, dass das Gesetz des Islams unter allen Religionsformen den Forderungen sozialer Wohlfahrt im weitesten Umfang entspreche. Wir haben soeben sehen können, dass die Stellung der Frau in diese Behauptung einbezogen wird. Auch ein Gebot der Fürsorge für Findelkinder wird in den Koran hineingedeutet, indem „die Söhne des Weges" (*ibn al-sabīl*), die im Koran 9 v. 60 unter denen aufgezählt werden, zu deren Gunsten die Gemeinde-

---

1) VIII 369. 2) XII 331,

3) Zu Koran 2, 243 (Manār VIII 732): „In dieser Weise erklärt auch Gott seine Zeichen; *vielleicht möchtet ihr Vernunft haben*".

4) Der oben (S. 355) erwähnte Schejch al-Bekrī ist Verfasser einer Schrift u. d. T. „*al-Mustaḳbal lil-islām*" (die Zukunft gehört dem Islam). Vgl. über diese Aspiration aufgeklärter Muslime *Deutsche Lit. Zeit.* 1909, 21.

steuern zu verwenden sind, nicht, wie es der schlichte Sinn erfordert, auf unterstützungsbedürftige arme Wandersleute, sondern auf die Versorgung und Erziehung der Findelkinder (gleichsam „Kinder der Strasse", du pavé) bezogen werden. „Mit einem Wort: es gibt keine Forderung von den Forderungen der Wohlfahrt, die der Islam abseits lässt und keine vorzügliche Bestimmung, die er nicht festsetzt. Er allein ist, ohne Zweifel und ohne Widerrede, die vollkommene Religion" [1]).

Noch mehr als zur Abwehr der Angriffe der Islamgegner wird die Koranerklärung als Mittel benutzt die Grundsätze der ^{c}Abduh-Schule gegenüber den islamischen Gegnern zu verteidigen, und den Standpunkt der letzteren durch Koranworte zu erschüttern. An der mu^{c}tazilitischen Exegese hat die ^{c}Abduh-Schule ein Muster, ihre Polemik durch ätzende Ironie wirksamer zu gestalten. Da ist vor allen Dingen die Misbilligung des gedankenlosen unselbständigen *taḳlīd*, die im Koran deutlich enthalten sein soll. Dazu wird beispielsweise 2 v. 166 verwendet: „Die Ungläubigen gleichen einem, der anschreit etwas, was nichts hört als einen Ruf oder einen Schrei. (Sie sind) Taube, Stumme, Blinde, und sie haben keine Vernunft". „Dieser Vers verkündet deutlich, dass Nachahmung ohne Vernunft und Leitung eine Eigentümlichkeit der Gottlosen ist. Denn man wird zum Gläubigen nur, wenn man seine Religion mit der Vernunft erfasst und sie mit der Seele erkennt, sodass man von ihr vollständig überzeugt wird. Wer aber dazu erzogen ist, ohne Vernunfttätigkeit bloss zuzugestehen (*taslīm*) und — wenn auch Gutes — ohne Denken zu üben, der ist nicht gläubig (*mu'min*) zu nennen. Denn die Absicht des Glaubens ist nicht dies, dass der Mensch für das Gute gedrillt, gleichsam wie ein Tier dazu gezüchtet werde; vielmehr ist die damit verbundene Absicht, dass sich Vernunft und Seele des Menschen erheben durch Wissen und Erkenntnis...... und dass er das Gute nicht nur deswegen übe, weil

1) VIII 735; 736, 15.

er sich damit gedankenlos nach seinen Vätern und Ahnen richtet. Darum nennt hier der Koran die Ungläubigen „Stumme, Taube, Blinde, die nicht verstehen" [1]).

Wo es nur irgend angeht, wird die Polemik gegen das *taḳlīd* und das *Maḏhab*-Wesen in den Koran hineingebracht, in Stellen, die von aussen besehen, für solche Anknüpfungen kaum als geeignet erscheinen. Aber der Tafsīr ᶜAbduh's ist ja Tendenzexegese. Wir erfahren dies nirgends in nachdrücklicherer Weise als zu 2 v. 16, 17, wo Allah von den Ungläubigen sagt: „Sie gleichen einem, der ein Feuer angezündet, und wenn es erleuchtet hat, was um ihn ist, nimmt Allah ihr Licht hinweg und lässt sie in Finsternissen, (und) sie sehen nicht, Taube, Stumme, Blinde und sie kehren nicht um". Dies gelte nicht bloss den damit unmittelbar Angeredeten, sondern ebenso allen jenen Leuten, die eine göttliche Leitung erhalten haben, nach der sich ihre Vorfahren richteten und wodurch ihre Lage eine glückliche wurde; sie aber kehren sich ab vom Wege ihrer Vorfahren und beachten nicht das Wesen dessen was ihnen gelehrt wurde. Dies — denken sie — sei eine Sache, die nur für ihre Vorfahren bestimmt war; sie aber halten sich an Nachahmungen (*taḳālīd*) und Gewohnheiten, durch die sie ihre Seele voll beherrschen lassen, sodass sie nicht dazu gelangen, zu erwägen, dass es ihnen angemessener wäre, die Glückseligkeit und den Vorrang ihrer Vorfahren zu geniessen. Denn das Festhalten am Vorhandenen ist ja leichter als das Wiederfinden des Verlorenen. Sie halten es sogar nicht für zulässig, das Buch zu ergründen, an dem die Alten gute Leitung gefunden hatten durch die in demselben leuchtenden Sonnen der Erkenntnis und Sterne der Entscheidung. Sie wähnen, dass zu seinem Verständnis nur auserwählte Häupter der Religion sich erheben können, an deren Worte sie sich nur zu halten haben, so lange jene am Leben, und an ihre Bücher, wenn sie bereits verstorben sind.

1) VII 442.

Es war ihnen ein Licht gegeben am Worte Gottes, das sie aber mit den Finsternissen (unser Kommentator legt Gewicht auf den Plural) des hässlichen taḳlīd vertauschten. Diese sind die „Tauben, Stummen und Blinden" [1]). Auch 2 v. 105, wo Muhammed den Juden und Christen, von denen es heisst dass sie niemandem das Paradies zusprechen als wer ihrer Religion angehört, zuruft: „Bringet doch eueren Beweis vor, wenn ihr im Rechte sind" — ist ein passender Anlass, um daraus folgende Nutzanwendung zu ziehen: „Der Koran lehrt hier seiner Gemeinde, dass sie von den Menschen (die ihr widersprechen) Beweise fordern möge. Diesen Weg beschritt auch die tüchtige alte Generation dieser Gemeinde; sie stellte für ihre Behauptungen Beweise auf, forderte (von den Gegnern) desgleichen und hielt es für unstatthaft, irgend etwas ohne Beweis anzunehmen. Dann kamen aber verkommene Epigonen, und urteilten auf Grund blosser Nachbeterei; sie machten das blinde Nachahmen zur Pflicht und verboten, die Unrichtigkeit dieses Verfahrens durch Argumente zu beweisen; alsob der Islam aus seinem (ursprünglichen) Begriff herausgetreten wäre und sich in sein Gegenteil verkehrt hätte! Jene also, die da lehren, dass sich der Islam von anderen Religionen dadurch unterscheide, dass er das Nachbeten verschmäht und dass er Beweise und Argumente fordert, dass er den Menschen die Selbstständigkeit des Denkens lehrt neben der Beratschlagung (mit den zuständigen Kennern dieser Argumente) — fordern die Rückkehr zum Beweis und tadeln das Vertrauen zu „er sagt" und „es wurde gesagt" (ḳāla wa-ḳīla). Ich wünschte, jenes „er sagt" bezöge sich darauf, was Gott gesagt, und dies „es wurde gesagt" darauf, was vom Propheten überliefert ist. Jene Leute beziehen es aber auf das, was Fulān sagt und was dem ʿAllān nachgesprochen wird. Diese sind aber wertlose Namen, die ihr und euere Väter genannt habt, und denen Gott keine Macht verliehen hat" (53 v. 23) [2]).

---

1) VI 298 ff. 2) VI 803.

Und wenn in der unmittelbaren Nachbarschaft jenes Verses von den Gläubigen gesagt wird „dass sie nicht brauchen Furcht zu haben und nicht zu trauern", so versäumt man nicht den Anlass, aus diesen Worten die Verwerfung der unter den Bekennern des Islams weitverbreiteten abergläubischen Vorstellungen und Bräuche herauszulesen. „Du siehst, dass Leute, die heidnischen Regungen huldigen, in unaufhörlicher Furcht leben vor Dingen, die keine Furcht einflössen können. Sie glauben an die geheimnisvolle Macht, die über alles Gewalt hat, wenn ihnen eine Wirkung erscheint, deren Ursachen sie nicht verstehen. Sie unterwerfen sich Betrügern und Gauklern und zittern vor seltsamen natürlichen Erscheinungen. Erscheint ihnen ein geschweifter Stern, so stellen sie sich vor, dass er sie auf drohendes Unglück vorbereitet; trifft sie irgend ein Unfall, den sie durch ihr eigenes Handeln verschuldet haben, so erblicken sie darin das Walten irgend eines heiligen Mannes. So siehst du sie immer hangend und bangend vor den kommenden Ereignissen; sie haben keine Ausdauer bei Unglücksfällen und nicht den Mut der Freigebigkeit in ihren günstigen Umständen. „Fürwahr der Mensch ist als zagend(es Wesen) erschaffen worden; trifft ihn das Böse, als mutlos(es); trifft ihn das Gute, als geizig(es)" (70 v. 19—21). Dies kommt daher, weil sie nicht rechte Monotheisten sind .... sondern von heidnischen Regungen beherrscht werden, die sie in ewige Angst vor den Ereignissen versetzen. Denn was ihnen ihre Vorstellung von geheimnissvollen Mächten ausser Gott vorspiegelt und zu einer Scheidewand zwischen ihnen und dem Gottesglauben macht, setzt sie ausser Stand, im Unglück Vertrauen zu haben und darin eine Zuflucht zu finden". Dem stellt er anderseits den richtigen Monotheisten gegenüber, der in Gott die Ursache alles Geschehens erkennt und ihm sein Schicksal anheimstellt. Diese „brauchen nicht Furcht zu haben und nicht zu trauern" [1]). Auch gegen den *Welī-*

1) VI 805.

Kultus und seine Misbräuche lässt er den Koran das Wort erheben. Es bereitet ihm ersichtlich grosse Freude, den Vers: „O ihr Menschen, dienet euerem Herrn, der euch erschaffen hat und die vor euch waren, ... und setzet Gott nicht Nebengötter (andādan) an die Seite, während ihr doch wisset" (2 v. 19—20) als einen kombinierten Angriff gegen Heiligenverehrung und gedankenlose Nachbeterei auslegen zu können. Zu ersterem eignen sich die letzten Worte des Verses: man möge Gott nicht *andādan* an die Seite setzen. Der vordere Teil des Verses dient zur Ableitung folgender Nutzanwendung: „Gott hat erschaffen euch und die vor euch waren". Hier ist völlige Gleichstellung der aufeinanderfolgenden Generationen ausgesprochen. Die Vorhergehenden haben nicht mehr Anspruch auf bedingungslose Autorität als die Späteren. „Leute, die meinen: Wir selbst können die Religion nicht aus dem Koran und der Sunna erschliessen, denn unsere Verstandesfähigkeit reicht dazu nicht aus; vielmehr liegt es uns ob, den Worten unserer Väter zu folgen, die vor uns waren, weil ihre Vernunft kräftiger war und fähiger, die Religion zu verstehen: — die solches sagen, verleugnen die Gnadengaben Gottes und befolgen nicht die Leitung dieses Koranspruchs, der gleiche Teilnahme der Generationen an jenen Gnadengaben und dem Umfang der göttlichen Bevorzugung feststellt. Auch jene, die Vermittler zwischen sich und Gott erwählen um in seine Nähe zu gelangen, verlassen die in diesem Koranwort gegebene Leitung" [1]).

Nicht nur die Nichtigkeit der im Islam überhandnehmenden rituellen Misbräuche wird aus dem Koran nachgewiesen, sondern auch die Zurechtweisung derer, die gegen besseres Wissen die Übung derselben stillschweigend dulden, ihnen sogar in feiger Weise sich anbequemen. „Würdest du ihren Gelüsten folgen, nach dem was dir an Wissen zuteil ward, fürwahr du

---

1) IV 531, 535. Vgl. VII 321 ff. wo gleichfalls taḳlīd und Welīverehrung unter dem Gesichtspunkt des Menschenkultus in zusammenfassender Weise aus dem Koran bekämpft werden.

gehörtest dann zu den Übeltätern" (2 v. 140). „Wir lesen diese kräftige Strafrede und hören sie aus dem Munde der Koranleser und dennoch lassen wir uns nicht davon abmahnen, den willkürlichen Ansichten der Menschen zu folgen und bei ihren bida[c] und Irrtümern mitzutun. Du kannst sogar die Erfahrung machen, dass die gegen solche Dinge Misbilligung im Munde führen, und ihre Entfernung von der Religion eingestehen, in der Ausübung dennoch gemeinschaftliche Sache mit den Leuten machen. Stellt man sie darüber zur Rede, entgegnen sie: „Was können wir tun? dagegen können wir nicht aufkommen; das Volk ist blind; so ist das Ende der Zeiten" und ähnliche Ausflüchte, welche die Armee der Nichtigkeit sind und sie in ihrer Herrschaft unterstützen und kräftigen.... Noch wunderlicher ist es aber, dass die Leute es misbilligen, wenn Andere ihre Stimme gegen die Misbräuche erheben, sie als müssige Köpfe als blöd und verrückt erklären, da sie doch ein nutzloses Unternehmen betreiben. Also sie sind Leute, die das Verächtliche billigen und das Rechte misbilligen. Und dabei behaupten sie, mit Wissenschaft und Religion etwas gemein zu haben. Aber das Allerwunderlichste ist, dass es unter ihnen auch solche gibt, welche die Abschaffung jener Misbräuche und Neuerungen, die Bekämpfung jener Willkürlichkeiten und jenes Unfugs als Verfehlung gegen die Religion erklären und dafür als Argument anführen, dass das Volk jene Dinge als zur Religion gehörig betrachtet und dass sein Vertrauen zur Religion überhaupt ins Schwanken geriete, wenn die Gelehrten an jene Dinge rühren würden. Am Ende, meinen sie, sind sie ja nicht ganz frei von löblichen Momenten, wie z. B. die Andachten (ḏikr), die mit den Festlichkeiten und den Versammlungen an den Mōlid-Feiern verbunden sind. Aber dies alles sind verwerfliche *bida*[c]; ja selbst die Andachten, die dabei stattfinden, sind aus dem Gesichtspunkt des Religionsgesetzes nicht zu billigen.... Solche Leute sind in dem Koranverse gemeint und auf sie beziehen sich die damit verbundenen Strafandrohungen...."

„Würde ein Erklärer darlegen, wie jene Leute den Wünschen der Fürsten und Machthaber, der Angesehenen und Reichen sich anbequemen, wie sie für diese Bücher verfassen, Gesetze und Rechtskniffe erfinden, während sie dem Volke den Zugang zum Koran und zur Sunna versagen und es auf ihre eigenen Bücher verpflichten, so würde es dem Leser solcher Erklärungen klar werden, wie jene Leute ihre Religion vergeudet haben und dass dies die Ursache ist, warum sie Gott der Herrschaft derer ausgeliefert hat, gegen die es kein Aufkommen gibt" [1]). Der politische Verfall des Islams sei eine Folge des verderblichen Verhaltens der offiziellen Lehrer der Religion, ihrer verkehrten Auffassung und törichten Handhabung derselben.

---

1) VII 169.

INDEX.

Die Ziffern in Klammern ( ) bezeichnen die Fussnoten.

NACHTRÄGE UND BERICHTIGUNGEN.

Seite 3, Z. 18 streiche: und.

„ 7, „ 6 v. u. ff. Vgl. Strothmann, *Kultus der Zaiditen* (Strassburg 1912) 27 f.

„ 8, „ 12 und Anm. 2, Z. 2. Diese Beschuldigung wurde jedoch zurückgewiesen durch Abū Bekr al-Bāḳillānī in seiner Schrift *al-Intiṣār fi-l-Ḳurʾān;* auch Abū ᶜAlī b. abī Hurejra (st. 959, Schüler des Ibn Surejdsch) nahm den ᶜA. b. M. in Schutz gegen die Anklage, den Bestand des Korans verkürzt zu haben (Subkī, *Ṭab. Schāf.* II 307). Gegen den Versuch, die beiden Suren dem Koran abzusprechen, wird auch im *Corpus Iuris di Zaid ibn ᶜAlī,* ed. Griffini (Milano 1919) nr. 138 Stellung genommen.

„ 10, Anm. 3. aufgefördert l. aufgefordert.

„ 11, „ 3. nāḍira l. naḍira.

„ 12, Z. 8. nahmen l. nehmen.

„ 16, „ 12. Vgl. auch *Zaid b. ᶜAlī,* ed. Griffini 113, 3

„ 19, „ 4. dareinst l. dereinst.

„ 20, Anm. 1. ult. Y. l. S.

„ 23, „ 1. Ungünstige Voraussetzungen über Blauäugige auch im pseudo-aristotelischen Secreta Secretorum (Sirr al-asrār) woraus *Ibn al-ᶜArabī,* Kleinere Schriften, ed. H. S. Nyberg (Leiden 1919) 165, 6 ff. der Texte.

„ 24, „ 17. wille l. wolle.

„ 26, Z. 3. Fälle l. Beispiele.

Seite 30, Z. 16. erlangst l. erlanget.
„ 37, Anm. 4, Z. 2. das l. dass.
„ 38, „ 3, „ 1. verschiedenen l. verschiedenem. ibid. Z. 3. verschiedene l. verschiedenen.
„ 41, „ 5, „ 3. Zur ḳirāʾa des ʿAlī und des Zejd b. ʿAlī s. Griffini l. c. CXII f. und 314 ff.
„ 42 ult. bekannten l. bekannte.
„ 44, Z. 21. Bedingung l. Bedingungen.
„ 44, Anm. 2, Z. 2. anā l. ana.
„ 45, „ 2, „ 8. streiche: ihn.
„ 45, „ 2, ult. Teinte l. Pointe.
„ 48, Z. 9. denselben l. derselben.
„ 49, „ 18. Scharfe l. Scharfer.
„ 50, „ 6. Vgl. Nöldeke, WZKM. VI 349.
„ 58, Anm. 1, Z. 1. Ḥibbān l. *Ḥabbān*, nach Anderen *Ḥajjān* (Jāḳūt Ind. s. v.; Fihrist, Anm. zu 34, 6; TA s. v. ḳtl VIII 76, 18 v. u. Ḍahabī, Tadḳ. ḥuff. I 157). ibid. Z. 3. 577 l. 574.
„ 59, Z. 6 v. u. Ḍahhāk l. Ḍaḥḥāk.
„ 63, „ 9. zeit l. Zeit.
„ 64, Anm. 2. Subkī, *Ṭab. Schāf.* III 290, 5.
„ 65, „ 2, Z. 2. l. den Ḥamza b. Ḥabīb b. ʿAmmār.
„ 68, „ 3, „ 3. ent- l. er-.
„ 69, „ „ 2. oben l. eben.
„ „ „ „ 3. bewortet l. bewertet.
„ „ „ 3. dazu jetzt auch Schwally in Nöldeke, *Gesch. d. Qorans*, zweite Aufl. II 163—167; 192, 11. — ibid. del l. dell'.
„ 75, „ 5. Adān l. Aḏān.
„ 76, Z. 6 v. u. In einer Kairoer Hschr. (Katalog VI 148, 16) wird dem I. ʿA. ein arabisches *Zabūr* (als taʿrīb bezeichnet) zugeschrieben.
„ 90, „ 6 ff. Vgl. J. Horovitz in Der Islam V 44.
„ 96, Z. 4. worden l. werden.

8 Seite 99, „ 13. wiedersprechende l. widersprechende.
„ 107, Anm. 3, Z. 5. ein l. eine. — ibid. Z. 8 sädt l. sādat. — ibid. Z. 13 ᶜĀmilī l. ᶜĀmulī.
„ 113, „ 4. Bei ᶜAṭṭār, *Tadk. al-aulijā* I 196, 10 behauptet der Ṣūfī Schaḳīḳ al-Balchī 1700 Kamellasten betragende Werke verfasst zu haben.
„ 118, Z. 11. hochnäckigen l. hartnäckigen. — ibid. Anm. 1, Z. 8. dann l. denn.
„ 121, Anm. 2, Z. 2. streiche: dem.
„ 122 ult. Eine Reihe versifizierter Polemik gegen Zam. bei *Subkī* l. c. V 169—174.
„ 127, Z. 3 v. u. ff. Vgl. Strothmann, *Die Literatur der Zaiditen* in Der Islam II 56.
„ 139, „ 4 v. u. 70 l. 40. des l. der. Anm. 3, Z. 3 l. Peripatetiker.
„ 144, Anm. ṣalāṯ l. ṣalāt.
„ 146. Vgl. C. van Arendonk, *De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Jemen* (Leiden 1919) 271 f.
„ 151, Z. 12. widderhaarigen l. widerhaarigen.
„ 156, Anm. 2. Vgl. für *dschahannamijjūn* die Ḥadīthe in *Kenz al-ᶜummāl* VII nr. 242; 2729—33.
„ 157, „ 4. ein l. im.
„ 158, Z. 4. gewisste l. gewisse.
„ 180 ff. Für das Thema dieses Abschnittes ist in Betracht zu ziehen al-Sarrādsch, *Kitāb al-Lumaᶜ fi-l-taṣawwuf* (ed. Nicholson, Gibb Series XXII) 72—92; 105—119 (Text), welches Werk mir erst nach Beendigung des Drucks zugänglich werden konnte.
„ 183, Anm. 4. Vgl. auch Wensinck, *Bar Hebraeus' Book of the Dove* (Leiden (1919) LXXXIV ff.
„ 186, Z. 7. zu erschliessen l. erschlossen. — ibid. Z. 14. Er l. Es.
„ 191, Anm. 3. S. Sarrādsch l. c. 152, 13, 15; 229, 3; 334, 9 ff.

Seite 200, Z. 13. verwehrt l. verwahrt. — ibid. Anm. 2. Vgl. Wensinck l. c. XXXVII.

„ 214. Vgl. *Ibn al-ᶜArabī*, ed. Nyberg 113.

„ 215, Z. 3 ff. ibid. 154, 6.

„ 218, „ 13 ff. Inzwischen ist diese Stelle der Futūḥāt in Übersetzung mitgeteilt worden in C. Quirós Rodríguez' *Averroes Compendio di Metafisica* (Madrid 1919) XXII—XXIV.

„ 223, Anm. 3. Reichliche Mitteilungen aus den Futūḥāt (in spanischer Übersetzung) bietet neuestens M. Asín Palacios in *La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia* (R. Acad. Espagnola, Madrid 1919).

„ 225, Z. 5 v. u. Feder l. Wissenschaft (*ḳalam* in der von mir benutzten Ausgabe ist in *ᶜilm* zu verbessern).

„ 246 ult. und 253. Vgl. ed. Nyberg 175, 7 ff.; 191, 8; 203, 16, wo dieser Grundsatz in energischer Weise wiederholt betont wird.

„ 253, Z. 16. verscheidener l. verschiedener.

„ 255. Vgl. Wensinck l. c. XXXII ff.

„ 256, Anm. 5. Vgl. Reitzenstein in Gött. Gel. Anz. 1918, 259.

„ 263, Z. 4 v. u. des l. der.

„ 268, „ 20 ff. Proben von ᶜalidischem Tendenz-Tafsīr s. bei Schwally l. c. 179; zejditischerseits bei Strothmann, *Staatsrecht d. Zaid.* 23 ff., Van Arendonk l. c. 16; 23.

„ 271—272. S. Ausführliches bei Schwally l. c. 94—107.

„ 272, Anm. 4. Vgl. Schwally l. c. 8—10.

„ 273, Z. 4 v. u. Über verschiedene *ausser-ᶜothmānische* Koranredaktionen Schwally l. c. 39—47.

„ 274, Anm. 3. s. auch *Orient. Bibliographie* XXIII—XXIV nr. 11360.

Seite 277, Anm. 2. Namentlich die Zejditen weisen die Verdächtigung der Integrität des ᶜOthmān-Korans zurück; ihr Imam *al-Hādī* schrieb einen besondern Traktat darüber. S. Van Arendonk l. c. 251 f.

" 288 ult. ᶜĀmr l. ᶜAmr.

" 296, Z. 16. Ḍamdam l. Ḍamḍam.

" 299, Anm. 2. nāḍira l. naḍira.

" 306, " 2. 2 l. z.

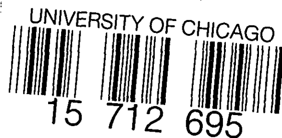
" 320, " Vgl. zur Frage Snouck Hurgronje, *Mohammedanism, Lectures on the Origin* etc. (American Lectures on the History of Religions 1914, New York 1916) 135 ff.: *Islam and modern thought.*

" 322, " 2. Beitrage l. Beiträge.

" 353, Anm. 1. Vgl. noch ed. Nyberg 50, 8; 51, 16: ᶜālam al-tadwīn wal-tasṭīr (vom Kosmos).

" 355, Z. 9. Frank l. Franck.

" 357, Anm. 1. Vgl. Nallino im Centenario Amari I 352 ff. annot. g.



652677

Goldziher
Die richtungen der
islamischen Koran~~ansleging~~ auslegung

My3 54	M [illegible] (Sp. Q.)
Je3 54	Sept. 1284
Oc3'55	[illegible]
[illegible]	
MAY 31 1968	Wm Hutchins
JUN 8 - 1968	4943 Woodlawn
MAY [illegible] 1969	JUN 6 - [illegible]

652677


UNIVERSITY OF CHICAGO
15 712 695